Rosenkrantz

Die
Wissenschaft des Wissens

und

Begründung der besonderen Wissenschaften

durch die

allgemeine Wissenschaft,

eine

Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters,

von

Dr. Wilhelm Rosenkrantz,
k. bayer. Oberappellationsgerichtsrath.

Zweiter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1868.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorrede.

Die über Erwarten günstige Aufnahme, welche dem ersten Bande dieses Werkes zu Theil wurde, ermuthigte mich, den zweiten Band, sobald es meine amtlichen Berufsgeschäfte gestatteten, nachfolgen zu lassen. Mit diesem zweiten Bande ist nun der analytische Theil oder die Lehre vom menschlichen Wissen im Allgemeinen geschlossen. Das System, welches aus dem ersten Bande nur seiner Anlage und den Umrissen seines Aufbaues nach zu erkennen war, ist nun soweit entwickelt, daß mit der Erforschung des letzten Grundes, worauf das ganze menschliche Wissen beruht, zugleich das Prinzip gewonnen ist, aus welchem im synthetischen Theile die Lehre von den besonderen Gegenständen des Wissens abgeleitet werden soll. Welche Kraft zur Erzeugung des Wissens in diesem Prinzip gelegen ist, wird zwar erst die deduktive Entwicklung der synthetischen Wissenschaft aus ihm thatsächlich beweisen; dem prüfenden Auge des Sachkundigen muß sie sich aber schon jetzt aus der Art und Weise erkennbar machen, wie das Prinzip auf dem analytischen Wege gewonnen wurde.

Auch im gegenwärtigen Bande glaubte ich, festhaltend an dem schon in der Vorrede zum ersten Bande angegebenen Plane, mit der Darstellung des Ergebnisses meiner eigenen Forschung zugleich den Nachweis des Zusammenhanges derselben mit dem bisherigen Entwicklungsgange der Philosophie verbinden zu sollen. Eine Kritik in den „Blättern für literar. Unterhaltung" (Jahrg. 1867 S. 237), worin außerdem meiner Leistung im ersten Bande ein vielleicht allzu großes Lob gespendet wurde, fand zwar in dieser Einmischung geschichtlicher Nachweise, wodurch namentlich zahlreiche und mitunter umfangreiche Anmerkungen nothwendig wurden, einen Grund des Tadels, und machte — nicht mit Un-

recht — darauf aufmerksam, wie dadurch der Eindruck der systematischen Darstellung geschwächt werde. Allein in jetziger Zeit, in der man, ohne die Erfahrungen älterer Denker zu benützen, lieber, so zu sagen, „auf eigene Faust philosophiren" und, statt in der Ausbildung der philosophischen Begriffe dem Entwicklungsgange des Denkens im Allgemeinen zu folgen, lieber seinen eigenen Weg gehen und sich seine Begriffsbestimmungen nach eigenem Wohlgefallen zurecht legen möchte, ist auf diese Weise in der Philosophie eine solche Zerklüftung eingetreten, daß sich beinahe gar kein Anknüpfungspunkt zu einer gemeinsamen Verständigung mehr in ihr findet. Unter diesen Umständen gibt es für ein neues System keine andere Möglichkeit mehr, sich allgemein verständlich zu machen, als daß bei seiner Darstellung auf die bekannten Ergebnisse älterer Forschungen Rücksicht genommen und hieran angeknüpft wird.

Der Rückblick auf die platonische Ideenlehre, womit der zweite Band beginnt, gehört noch als Anhang zu der im ersten Bande enthaltenen Ideenlehre und wurde nur deshalb in den zweiten Band herübergenommen, um eine zu große Ungleichheit des Umfanges beider Bände zu vermeiden. Die Lehre von den Elementen des Wissens ist der wichtigste Theil der Analytik. Erst wenn dieser Theil richtig verstanden ist, kann das Uebrige in ihr begriffen werden. Ich wollte daher nicht eher in der Entwicklung der Analytik weiter fahren, als bis ich gezeigt hatte, aus welcher Wurzel die von mir vorgetragene Lehre von den Elementen des Wissens hervorgewachsen ist. Zugleich dürfte hiedurch auch ein neues Licht für das Verständniß der platonischen Ideenlehre selbst gewonnen seyn, deren Studium überhaupt zu einer gründlichen philosophischen Bildung unerläßlich nothwendig ist. — In der Lehre von der Entstehung des Wissens und vom letzten Grunde des Wissens endlich wäre ein Hinausgehen über den bisherigen Standpunkt der Wissenschaft und eine Berichtigung der in diesen Theilen noch vielfach verbreiteten Irrthümer ohne geschichtliche Erörterungen schlechterdings unmöglich gewesen.

Eine andere Kritik in den „Histor. polit. Blättern" (Bd. 62 S. 552) glaubte die mittelalterliche Scholastik gegen mich in

Schutz nehmen zu müssen, als hätte ich derselben nicht hinlängliche Gerechtigkeit widerfahren lassen. Meine Behauptung, daß die Scholastiker in der Lehre von der äußeren Anschauung den Dualismus nicht zu überschreiten vermochten, wurde deshalb beanstandet, weil dieselben den Grund der Erkenntnißfähigkeit, das lumen naturale, wodurch der menschliche Geist den Gegensatz von Subjekt und Objekt überwindet, in Gott suchten. Allein damit, daß man bloß eine höhere Einheit annimmt, durch welche dieser Gegensatz überwunden werden soll, ist zwar ein Ueberschreiten des Dualismus gefordert, der Dualismus selbst aber in Wirklichkeit noch keineswegs überschritten, wenn nicht erklärt wird, wie die Ueberwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt durch jene höhere Einheit stattfindet. Gerade diese Erklärung aber ist es, welche ich bei den Scholastikern vermißte. — Ferner wird meiner Prüfung der sogen. metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes entgegengehalten, daß die Scholastiker Gott kein bloß logisches, sondern ein wirkliches Seyn und zwar das Seyn alles Seyenden beigelegt hätten. Ich habe jedoch nicht dasjenige Seyn ein logisches genannt, welches die Scholastiker Gott überhaupt und namentlich im Schlußsatze des ontologischen Beweises beilegten, sondern dasjenige, welches sie in den Prämissen zu diesem Beweise anwendeten. Dieses Seyn war aber unbestreitbar deshalb ein bloß logisches, weil es lediglich aus dem Begriffe Gottes genommen war, und daran ändert auch nichts, daß es als das Seyn alles Seyenden gedacht wurde, weil es auch als solches keiner Erfahrung, sondern nur wieder dem Begriffe entnommen war.

Ich habe schon bei der Veröffentlichung des ersten Bandes vorausgesehen, daß ich eine solche Anerkennung, wie sie bisher dem Anfange meines Werkes von mehreren Seiten zu Theil wurde, nicht allseitig erwarten darf, sondern mich vielmehr auf verschiedenartige Angriffe gegen mein System, welche vielleicht in Zukunft noch hervortreten werden, gefaßt gemacht. Schon jetzt kann ich aber den Wunsch nicht unterdrücken, daß Diejenigen, welche mit ihrem Urtheile hierüber fertig zu seyn glauben, sich vorerst die Mühe nehmen möchten, den Inhalt mei-

nes Werkes gehörig kennen zu lernen. Ich weiß wohl, die Beurtheilung eines philosophischen Systems ist eine schwierige Sache, wobei die Gefahr von Mißverständnissen immer nahe liegt. Ein Werk, welches sich, wie das gegenwärtige, auf einem neuen Standpunkte bewegt, kann auch nicht erwarten, daß es bloß seines Erscheinens bedarf, um die von ihm überwundenen falschen Vorstellungen von Allen, welche damit beklebt sind, sogleich wie mit einem Windstoße hinwegzublasen. Ich werde darum ebenso, wie ich für mich selbst der Nachsicht bedarf, stets auch Mißverständnissen Anderer mit Nachsicht zu begegnen wissen. Wenn aber ein Recensent, wie jener in Fichte's Zeitschrift für Philosophie (Jahrg. 1868 H. I S. 69), es unternimmt, meine Begriffe mit den seinigen zu messen, ohne sich im Geringsten um die Entwicklung der ersteren zu bekümmern, und durch Uebersehen der wesentlichsten Bestimmungen eine ganze Reihe von Mißverständnissen zu Tage fördert, welche er bei aufmerksamerem Lesen des Buches leicht hätte vermeiden können, so begreift man wenigstens nicht, was für einen Zweck eine solche Recension haben soll. — Unrichtige und den Sinn entstellende Angaben über den Inhalt meines Werkes endlich, wie solche im „Liter. Centralblatt von Zarncke (1866 S. 1183) vorkommen, möchte ich mir für die Zukunft verbeten haben. Eine kurze, auf das Thatsächliche der falschen Mittheilung des Inhaltes beschränkte Berichtigung, welche ich, um die Entstellung gehörig erkennbar zu machen, w ö r t l i c h in dieses Blatt aufgenommen haben wollte, wurde mir von H. Zarncke verweigert.

Möge sich nun auch die Fortsetzung dieses Werkes einer gleichen nachsichtsvollen Aufnahme wie der erste Band zu erfreuen haben. Jede in öffentlichen Besprechungen oder brieflichen Mittheilungen hierüber enthaltene Belehrung wird von mir dankbar angenommen und bei der Ausarbeitung der Synthetik gewissenhaft benützt werden.

München, den 4. Oktober 1868.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Drittes Hauptstück: Letzter Grund des Wissens.

Anhang zur Ideenlehre.

Ueber die platonische Ideenlehre.

Einleitung.

§ 75.

Die empirischen Wissenschaften streben den Kreis ihrer Erfahrung beständig zu erweitern, nicht bloß, um neue Lehrsätze aufstellen zu können, sondern auch, um die bereits aufgestellten Lehrsätze immer neu bestätigt zu finden, weil sich die Kraft ihrer Beweise in dem Maße verstärkt, in welchem die Prämissen ihrer Induktionsschlüsse an Vollständigkeit gewinnen. — Die Philosophie muß zwar im Stande seyn, alle ihre Lehrsätze mit Nothwendigkeit aus ihrem Prinzip zu entwickeln, und bedarf dann für diese keiner Bestätigung mehr durch die Erfahrung. In der Analytik befindet sie sich aber noch nicht im Besitze des Prinzips, sondern ist erst damit beschäftigt, es aufzusuchen. Hier bietet sich ihr ein ähnliches Mittel wie den empirischen Wissenschaften, wodurch sie sich vor der Erreichung des Princips von der Richtigkeit ihrer Spekulation überzeugen kann, und dieses Mittel besteht darin, daß jeder neue Schritt das früher Erforschte in ein helleres Licht setzt[1]).

Das Studium der platonischen Ideenlehre ist für die Philosophie von höchster Wichtigkeit. Anderseits erfordert jedoch das gehörige Verständniß derselben schon eine gewisse philosophische Bildung. Es fehlt zwar nicht an vielfachen Bearbeitungen der platonischen Ideenlehre aus älterer und neuerer Zeit. Aber in allen herrscht eine gewisse Dunkelheit, welche es unmöglich macht, den dieser Lehre zu Grunde liegenden Gedanken in seiner ganzen

1) Vgl. die Einleitung § 14.

Tiefe zu erkennen. Selbst Brandis und Trendelenburg, welchen hier die Geschichte der Philosophie am meisten verdankt, bekannten, daß die Ergebnisse ihrer Forschungen noch manche Zweifel über die wesentlichsten Punkte dieser Lehre übrig gelassen haben, und abgesehen von den Verdiensten, welche sich Zeller und andere Gelehrte um das Verständniß einzelner Stellen in den platonischen Schriften erworben haben, ist während der letztverflossenen vierzig Jahre nichts mehr geschehen, was dazu geeignet gewesen wäre, im Ganzen hierüber ein neues Licht zu verbreiten. Man muß es zwar den bisherigen Bearbeitungen zum Dank wissen, daß sie alle Auslegungsmittel, welche auf dem Wege der philologischen Forschung zu erzielen waren, aufgewendet haben. Die Sache hat aber auch noch eine andere Seite. Es fragt sich, ob nicht auch eine philosophische Untersuchung des Gegenstandes selbst dazu beitragen kann, dem platonischen Gedanken näher zu kommen. Liegt in der platonischen Ideenlehre ein wahrhaft genialer Gedanke, dann muß die wahre Entwicklung der Philosophie immer wieder darauf zurückkommen und ihn mit größerer Klarheit hervortreten lassen, und enthält unsere Forschung in der Ideenlehre wahrhaft einen speculativen Fortschritt, dann muß sie uns auf einen höheren Standpunkt erhoben haben, wo der platonische Gedanke in der Ideenlehre wirklich eine größere Klarheit gewinnt.

Eine aus den Quellen geschöpfte kurze Darstellung und Erläuterung dieser Lehre, welche nebst dem bisher gesammelten philologischen Materiale zugleich den philosophischen Gesichtspunkt in's Auge faßt, dürfte Denjenigen nicht unwillkommen seyn, welche sich zu dem Zwecke eines gründlichen philosophischen oder philologischen Studiums mit der platonischen Philosophie näher bekannt machen wollen. Wir können diese Darstellung auch nicht wohl umgehen, weil uns nach dem in der Vorrede zum ersten Bande[2]) gegebenen Versprechen die Verbindlichkeit obliegt, den Zusammenhang unserer Lehren mit dem bisherigen Entwicklungsgange der Philosophie erkennbar zu machen. Wir legen auf den Nachweis hierüber schon im Allgemeinen großes Gewicht, weil nur diejenige Philosophie, welche durch einen solchen Zusammenhang eine feste Wurzel in der Vergangenheit hat, zur Hoffnung einer neuen Triebkraft für die Zukunft berechtigt. Seine Wichtigkeit wird aber in der Synthetik bei der Entwicklung der philosophischen Gotteslehre noch besonders hervortreten. Bei

2) S. XXIII.

dieser kann es die Philosophie nicht vermeiden, mit den Wahrheiten des christlichen Glaubens in Berührung zu kommen. Soll sie hier eine Wissenschaft vermitteln, so muß diese auf einer Grundlage beruhen, welche von den Voraussetzungen des Glaubens unabhängig ist. Nun sind zwar in der Philosophie, welche wir als unbedingte Wissenschaft erkannt haben (§ 9), alle Voraussetzungen der Art von vorne herein ausgeschlossen. Allein der oberflächliche Sinn unserer Zeit, welcher bei seinen Urtheilen immer nur nach dem Aeußerlichen greift, ist geneigt, die unter der Pflege des Christenthums aufgewachsene Wissenschaft überhaupt als eine parteiische zu betrachten, von der sich nicht vermuthen lasse, daß sie das Gängelband des Glaubens, welches ihr in der Kindheit angelegt worden, gänzlich abgelegt habe. Auch gegen die Philosophie hegt man ungeachtet ihrer Voraussetzungslosigkeit immer noch den Verdacht, es möchten in ihr die einmal angenommenen Glaubenslehren unvermerkt doch wieder einen ungebührlichen Einfluß gewinnen und sie zu Vorurtheilen verleiten. Vermag aber die Philosophie den Nachweis zu liefern, daß ihre Anfänge in eine Zeit zurückreichen, in welcher ein Einfluß der christlichen Glaubenslehren auf sie gar nicht möglich war, und daß sie sich aus diesen Anfängen mit einer Nothwendigkeit entwickelte, welche unabhängig von allem Glauben in der Natur der menschlichen Vernunft ihren Grund hat, dann wird wohl dieser Einwand verstummen müssen.

Was übrigens die Beziehungen betrifft, durch welche wir im Folgenden den Zusammenhang unseres Systems mit der platonischen Ideenlehre nachweisen werden, so sind wir weit entfernt, behaupten zu wollen, daß dieselben alle von Plato bereits ebenso gedacht worden seyen. Uns genügt schon die Möglichkeit dieser Beziehungen, und wer die Tiefe der platonischen Philosophie und ihrer weit über den Gesichtskreis der damaligen Welt hinaus tragenden Gedanken einmal gehörig kennen gelernt hat, der findet sich darin von einem eigenthümlichen, fast divinatorischen Zuge angeweht, und er ist geneigt, zu glauben, daß Plato bisweilen wirklich mehr gesagt hat, als er sagen wollte.

I

Die Ideen nach den platonischen Dialogen.

§ 76.

Aus dem inneren Zusammenhange der einzelnen Dialoge, deren Aufeinanderfolge erst in neuerer Zeit mit größerer Wahr-

scheinlichkeit ermittelt wurde, ergibt sich, daß Plato seine Ideenlehre allmälig entwickelte, und es dürfte sehr schwer seyn, bei Vergleichung der verschiedenen Dialoge eine bestimmte Grenze aufzufinden, bei welcher Plato, wie Michelis[1]) meint, diese Entwicklung zu einem Abschlusse gebracht hätte. Was z. B. im „Theätetus" nur vorbereitet wird, erscheint im „Parmenides" und „Sophistes" als Gegenstand der Erörterung. Die Klarheit, mit welcher die Prinzipienlehre im „Philebus" hervortritt, zeigt uns schon eine höhere Erkenntniß, welcher gegenüber die im „Parmenides" und „Sophistes" noch als eine unvollkommenere erscheint. Die Erörterungen über die dialektische Methode im „Staate" beweisen, daß Plato auch den Standpunkt seiner Lehre im „Philebus" überwunden und sich zu einem neuen und höheren empor geschwungen hatte. Am vollkommensten ausgebildet findet sich endlich die Ideenlehre im „Timäus," dem letzten Werke Platos nach Zellers Ansicht, jedenfalls einem seiner letzten Werke. — Wie durch diesen allmäligen Entwicklungsgang mancher in früheren Dialogen vorkommende Gedanke in späteren einen schärferen Ausdruck und größere Deutlichkeit gewinnt, so läßt uns andererseits nicht selten die Darstellungsweise in früheren Dialogen erkennen, daß Plato schon damals über manche Punkte mit sich im Reinen war, welche er erst in späteren Dialogen ausführlicher erörterte. Wer daher die platonische Ideenlehre aus den Quellen studiren will, der muß sie, um sie richtig aufzufassen, in ihrem Entwicklungsgange verfolgen, wie sie ihn im Geiste Platos selbst durchgemacht hat. Er darf aber bei dem Studium der späteren Dialoge die früheren ebensowenig, wie bei dem Studium der früheren die späteren aus dem Auge verlieren. Für ihre Darstellung in einer Gesammtübersicht endlich bietet sich kein besserer Anknüpfungspunkt, als die Ausführung im „Timäus." Von da aus wollen wir auch unter beständiger Rücksichtnahme auf die übrigen Dialoge unsere Betrachtung beginnen.

Die griechische Philosophie entwickelte sich unter der Herrschaft der griechischen Mythologie. Darum zeigt sich die wissenschaftliche Lehre nicht bloß bei den älteren Philosophen, sondern auch bei Plato noch vielfach mit mythologischen Vorstellungen verflochten. Ungeachtet dieser Verflechtung läßt sich aber das Wissenschaftliche von dem Mythologischen in der griechischen

---

1) „Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit." 1859. Abth. I. S. 136 rc.

Philosophie überall leicht unterscheiden. Es tritt uns aus diesem wie ein scharf abgegrenztes Bild aus einem dunklen Hintergrunde immer lichtvoller entgegen, und der Grund, warum wir beide so leicht von einander unterscheiden, besteht darin, daß die Philosophie, insoweit sie zur Wissenschaft geworden ist, eine Lehre enthält, welche der menschlichen Vernunft selbst entsprungen ist, und sich mit dieser im Einklange befindet, während die mythologische Götterlehre für die Vernunft etwas Fremdartiges und ihr Widerstrebendes enthält. Schon das erste Auftreten der Philosophie war eine Lossagung von dem Polytheismus der Mythologie durch die Forderung der Einheit des Seyenden. Diese Forderung zeigt sich nicht erst in der entschiedenen Lehre der Eleaten, sondern schon in dem Suchen der ältesten jonischen Schule nach einem gemeinschaftlichen Urstoffe aller Dinge. Auch in der platonischen Ideenlehre bildet diese Einheit[2]) den Wendepunkt, von welchem die wissenschaftliche Entwicklung ausgeht. Sie ist die höchste Idee, mit welcher Plato den der Mythologie entnommenen Begriff der Gottheit verbindet. Gott, lehrt er, ist das höchste Wesen, welches sich selbst und alles Andere hervorbringt[3]), und die höchste freie Ursache, welche der gesammten Weltordnung zu Grunde liegt[4]).

Im „Timäus" unterscheidet jedoch Plato die Ideen von Gott und nennt sie Musterbilder, nach welchen Gott die Schöpfung vollbringt[5]). Er bezeichnet hier die Ideen als das „immer und unwandelbar Seyende," die geschaffenen Dinge als das „stets nur im Werden Begriffene und niemals wahrhaft Seyende"[6]), die Erschaffung der Dinge endlich als eine Einbildung der Ideen in einen Stoff, welchen Gott als einen

---

2) Das bekannte ὄντως ὄν oder τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, wie sie im „Parmenides" genannt wird.

3) De republ. X. p. 596 c. u. p. 597 b. u. c.

4) Timaeus p. 28 a. — Phileb. p. 28 c. u. e., p. 30 d. — Sophist. p. 265 c.

5) L. c: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.

6) p. 27 d: ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. — Vgl. auch p. 52 a. dann Phileb. p. 59 a.

schon vorhandenen, aber noch ungeordneten und durch die Einbildung der Ideen erst in Ordnung zu bringenden vorfand[7]).

Die Art, wie Plato diesen Stoff schildert, hat von je her als höchst räthselhaft gegolten. Er nennt ihn etwas Räumliches, für sich keiner Vergänglichkeit Unterliegendes, allem Werdenden eine Stelle Gewährendes und durch keine Sinneswahrnehmung, sondern nur durch ein uneigentliches Denken Erfaßbares[8]). Man könnte diese Schilderung auf den Raum selbst beziehen. Für diese Ansicht ließe sich auch anführen, daß Plato nur den Ideen ein wahres Seyn beilegte, und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als gemischt aus Seyendem und Nichtseyendem bezeichnete[9]). Dasjenige, was den Dingen die sinnliche Wahrnehmbarkeit verleiht, ist gerade das Räumliche an ihnen, der Raum selbst aber, getrennt von den in ihm existirenden Dingen, — also der leere Raum, ein wahrhaft Nichtseyendes[10]). Betrachtet man nun das Räumliche an den Dingen als etwas, was sie mit dem Raume gemein haben, gleichwie Plato das Seyn der Dinge als eine Theilnahme (μέθεξις) an den Ideen bezeichnet, so begreift sich leicht, wie Plato sagen konnte, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seyen aus Seyendem und Nichtseyendem gemischt. Außerdem könnte man sich noch auf eine Stelle bei Aristoteles berufen, wo dem Plato geradezu eine Verwechslung der Materie und des Raumes zum Vorwurfe gemacht wird[11]). Es ist daher wohl erklärlich, wie sich die Meinung bilden konnte,

---

7) Tim. p. 30 a.: βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

8) L. c. p. 52 a: τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν.

9) De republ. V p. 476—479.

10) Auch Aristoteles nennt seine Materie, welche er gewöhnlich als ein δυνάμει ὄν bezeichnet, in Phys. I cap. 9. ein Nichtseyendes, aber nur ein in gewisser Beziehung Nichtseyendes (οὐκ ὂν κατὰ συμβεβηκός) im Gegensatze zur vollkommenen Verneinung (στέρησις καθ' αὑτήν), und sagt von ihr, daß sie dem Seyn nahe stehe und gewissermaßen selbst eine Substanz (οὐσία) sey.

11) Phys. IV cap. 2.: Διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν.

Plato habe sich unter seiner Materie gar nichts Wirkliches, sondern eben nur den Raum gedacht[12]).

Diese Meinung erweist sich jedoch bei näherer Prüfung als eine durchaus unhaltbare. Wäre die platonische Materie etwas ganz und gar Unwirkliches, ein bloßes Gedankending, so ließe sich für's Erste schon gar nicht begreifen, wie aus ihrer Verbindung mit den Ideen etwas von diesen Verschiedenes hätte entstehen können. Daß aber Plato die sinnlich wahrnehmbaren Dinge wirklich als etwas von den Ideen Verschiedenes betrachtete, ergibt sich unzweifelhaft nicht bloß aus seiner eigenen Darstellung, in welcher er jene immer als Nachahmungen und Abbilder (μιμήματα und ὁμοιώματα) von diesen bezeichnete, sondern auch aus der Kritik des Aristoteles, der gerade darin das Anstößige der platonischen Ideenlehre fand, daß hienach die Ideen von den Dingen verschiedene, außer und neben denselben existirende Wesenheiten seyn sollten[13]). Zeller, welcher gleichfalls die Ansicht vertheidigte, daß die Materie im platonischen Sinne kein reelles Substrat sey[14]), glaubte auch in der That, darin, daß die Ideen im Abbilde der Sinnlichkeit ein von ihrem ursprünglichen Seyn verschiedenes Seyn haben sollten, während doch Plato das Seyn den Ideen ausschließend vindizire und ein reines Nichtseyn das Seyn der Ideen in der Sinnenwelt nicht zu beschränken vermöchte, liege ein unauflöslicher Widerspruch[15]). — Im „Timäus" nennt ferner Plato seine Materie eine „bildsame Masse"[16]), dann „die Mutter und den (mütterlichen) Schoß alles sinnlich Wahrnehmbaren"[17]). Solcher Ausdrücke hätte sich Plato nicht einmal in bildlicher Sprachweise bedienen können, wenn er unter dem Stoffe zur Einbildung der Ideen ein bloßes Nichts oder den leeren Raum verstanden hätte. — In der nemlichen Stelle, in welcher von Aristoteles dem Plato die Verwechslung der Materie und des Raumes vorgeworfen wird[18]), ist ferner angeführt, daß Plato

---

12) Böckh: „Ueber die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon" (in Daub's und Kreuzer's „Studien" Bd. III S. 26 u. f.)

13) Οὐσίαι τε καὶ χωρισταί, οὐσίαι χωρὶς τῶν πραγμάτων, παρὰ τὰ αἰσθητά. Metaph. I cap. 9. § 22, III cap. 2. § 23, VII cap. 14 § 1, XIII cap. 4. § 9. — Ethic. Nicom. I cap. 4.

14) In seinen „Platonischen Studien" S. 212 u. 258.

15) „Die Philosophie der Griechen" II Aufl. Bd. I S. 484.

16) p. 50 c: ἐκμαγεῖον.

17) p. 51 a: πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχήν.

18) Note 11.

die Materie in seinen mündlichen Vorträgen anders erklärt habe[19]). Worin die Verschiedenheit der Erklärungen im „Timäus“ und in den mündlichen Vorträgen bestand, ersehen wir aus anderen Stellen des Aristoteles[20]) und dessen Commentatoren Alexander, Simplizius, Themistius und Philoponus. Hieraus ergibt sich, daß Plato in seinen mündlichen Vorträgen das nemliche Prinzip, welches schon bei den Pythagoreern als „Unbegrenztes“ (ἄπειρον) vorkommt[21]), τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν nannte, und von diesem sagt Aristoteles ausdrücklich, daß Plato dasselbe gleich den Pythagoreern als etwas Wesenhaftes betrachtet habe[22]). — Auf ähnliche Weise wie Aristoteles[23]) unterscheidet endlich auch Plato in seiner Lehre vom Werden die Materie als ein Element des Werdens[24]) von dem, was das Werdende wird[25]). In dieser Eigenschaft ist die Materie nicht mehr als leerer Raum, sondern vielmehr als eine den Raum erfüllende Ursache oder als eine jener mitwirkenden Ursachen zu denken, von welchen es im „Timäus“ heißt, daß sich Gott ihrer bediene, um die Idee des Besten möglichst zur Vollendung zu bringen[26]). Sie ist dazu bestimmt, alle möglichen Formen zur abbildlichen Darstellung der Ideen in sich aufzunehmen.

---

19) ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ (ἐν τῷ Τιμαίῳ) τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν.

20) Metaph. I cap. 6 u. XIV cap. 1 u. 3.

21) Vgl. oben Bd. I S. 315.

22) Phys. III cap. 4: οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ὡς οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον (τιθέασι). — Vgl. auch Metaph. XIV cap. 2. §. 22.

23) Vgl. oben Bd. I S. 348 u. 349. Note 8 u. 9.

24) Tim. p. 50 c: τὸ ἐν ᾧ (τὸ γιγνόμενον) γίγνεται. — Wenn Böckh (a. a. O.) deshalb Anstand nimmt, die platonische Materie für mehr als den bloßen Raum zu halten, weil Plato hier statt des aristotelischen ἐξ οὗ den Ausdruck ἐν ᾧ gebraucht, so ist zu bedenken, daß Plato den Ideen ein Aufnahmsfähiges (μεταληπτικόν) ebensowenig als ein ἐν ᾧ wie als ein ἐξ οὗ hätte entgegensetzen können, wenn er darunter ein ganz und gar Nichtseyendes begriffen hätte. — Vgl. Parmenid. p. 138 a—b. — Diese beiden Ausdrücke entsprechen vollkommen den verschiedenen Anschauungen des Plato und des Aristoteles vom Werden. Diesem erscheint es als ein Uebergang a potentia ad actum, und darum ist ihm die Materie ein ἐξ οὗ. Jener findet im Werden eine Abbildung der Ideen; darum nennt er die Materie ein ἐν ᾧ.

25) L. c: τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

26) p. 46 c: οἷς θεὸς ὑπερετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν. Vgl. oben § 62. Note 8.

Dazu, sagt Plato, ist sie nur dann geeignet, wenn sie für sich selbst jeder Form entbehrt[27]). — Schon Brandis hat darauf aufmerksam gemacht, wie sich der von Zeller gefundene Widerspruch durch die Annahme lösen lasse, Plato habe seinen form- und bestimmungslosen Urstoff zwar nicht als ein Für-sich-Seyendes, wohl aber als ein unter dem Einflusse der Ideen sich im Wechsel der Formen immer Verwirklichendes gedacht[28]). Plato hat dasjenige, was von seinen Auslegern die „platonische Materie" genannt wurde, selbst niemals Materie genannt. Der Ausdruck ἐκμαγεῖον, dessen er sich einmal[29]) hiefür bedient, hat offenbar nur eine bildliche Bedeutung. Erst Aristoteles war es, der hiefür diese Benennung aufbrachte[30]). Faßt man alle Merkmale, welche Plato davon angegeben hat, zusammen, so zeigt sich uns darin unverkennbar ein bestimmbares Element des Werdens, und zwar das nemliche, welches wir im § 56 nicht Materie, sondern nur „Ursache der Materie" genannt haben.

Nach der Darstellung im „Timäus" ist indessen dieses Element bloß eine Ursache des Werdens der sinnlichen Dinge, welche, — gleichsam in der Mitte schwebend zwischen dem wahrhaften Seyn der Ideen und dem für sich nicht-seyenden und nur durch den Einfluß der Ideen sich in diesen Dingen verwirklichenden stofflichen Elemente, — niemals zu einem eigentlichen Seyn gelangen können, sondern immer nur im Werden begriffen sind. Auf diesem Werden beruht der Wechsel und die Wandelbarkeit der sinnlichen Dinge. Das stoffliche Element enthält daher den Grund nicht bloß der Räumlichkeit, sondern auch der Zeitlichkeit dieser Dinge. Plato nennt sie ein mit den Ideen Gleichnamiges (ὁμώνυμον) und Aehnliches (ὅμοιον)[31]). Sie unter-

---

27) L. c. p. 50 e: ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη.

28) „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie." Th. II. 1844. S. 305. — Vgl. auch Brandis: „Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophica." 1823. p. 38, wo es heißt: „Neque sane Platoni materia quidquam fuit nisi mera virtus qualitates et quantitates in se recipiendi.

29) Vgl. Note 16.

30) Er heißt sie „unkörperliche Materie" (ὕλη ἀσώματος). Metaph. I cap. 7 § 2.

31) p. 52 a.

scheiden sich aber von diesen durch ihr Räumliches und Zeitliches. Beides ist dasjenige, was nicht auf ihrer Theilnahme an den Ideen beruht, folglich auch nicht mehr zu ihrem Seyn, sondern nur zu ihrer Erscheinung gehört. Rechnen wir nun alles Räumliche und Zeitliche von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen hinweg, so bleibt uns von ihnen nichts mehr, als ihre immateriellen, von Raum und Zeit unabhängigen Begriffe[32]).

Die Ideen sind also die Begriffe der Dinge. Plato definirt sie selbst als solche, indem er sie als das Gemeinschaftliche gleichartiger Dinge bezeichnet[33]), und sie Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) solcher Dinge nennt[34]). Das Verhältniß der Ideen zu einander ist das der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Im „Phädon" wird umständlich erörtert, wie die untergeordneten Ideen von den übergeordneten in der Art beherrscht werden, daß jede Idee alle ihr entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß in sich selbst, sondern auch in den ihr untergebenen ausschließt[35]). Im „Phädrus" lehrt Plato die Bestimmung der Begriffe durch die Methoden der Zusammenfassungen (τῶν συναγωγῶν) und der Theilungen (τῶν διαιρέσεων)[36]). In der geschickten Anwendung dieser Methoden besteht die dialektische Kunst[37]). Die höchste Idee, welcher alle übrigen untergeordnet sind, ist die des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)[38]). Von dieser abwärts verbreitet sich das Reich der Ideen durch alle Gattungen und Arten der Dinge. Von Allem gibt es eine Idee. Selbst Tisch und Bett, Haar, Koth und Schmutz will Plato nicht davon ausgenommen wissen[39]). Die Ideenwelt erreicht, wie Zeller[40]) sagt, erst da ihre Grenze, wo alle Gleichförmigkeit der Erscheinungen aufhört und die Einheit des Begriffes in die begrifflose Vielheit der einzelnen Dinge zerfällt.

Unter den Begriffen denkt man sich gewöhnlich Vorstellungen welche durch Abstraktion des Ungleichen aus gleichartigen Vor-

32) Vgl. oben Bd. I S. 320.
33) Phaedon Cap. 49.
34) Phileb. p. 15 a, b. — Phaedon Cap. 25. — De republ. VI p. 493 e.
35) Phaedon Cap. 52 u. 53.
36) Phaedr. p. 265 u. 277. — Vgl. auch Phileb. p. 16 d.
37) Phaedr. p. 266. — Sophist. p. 253.
38) De republ. VI p. 505 a.
39) L. c. X p. 596 b. — Parmenid. p. 130 c.
40) „Die Philosophie der Griechen." II Aufl. Bd. II S. 442.

stellungen abgeleitet sind. In dieser Weise haben auch wir im § 47 die Begriffe kennen gelernt. Nun besteht aber das Eigenthümliche der Ideen im platonischen Sinne gerade darin, daß diese nicht auf solche Weise abgeleitet seyn sollen. Plato stellt keineswegs in Abrede, daß wir von der sinnlichen Anschauung ausgehend zur Erkenntniß der Ideen gelangen können[41]). Ja er bezeichnet sogar diesen Weg als den gewöhnlichen und der sinnlichen Natur des Menschen entsprechenden, hebt aber immer mit dem größten Nachdrucke hervor, daß dieses nicht der wahre und ursprüngliche Weg zur Ideenkenntniß sey, sondern daß der Ableitung der Begriffe aus der sinnlichen Anschauung immer schon eine gewisse Kenntniß der Ideen in uns vorausgehen müsse[42]), und daß eine reine Ideenerkenntniß überhaupt nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen, sondern nur dann zu erlangen sey, wenn das Denken sich von jeder Sinneswahrnehmung zurückzieht und in sich selbst vertieft[43]). Jeder Mensch besitzt in seiner Seele ein Organ, wodurch er, wenn er sich vom Sinnlichen abwendet, der Erkenntniß der höchsten Idee theilhaftig werden kann[44]). Diese Erkenntniß ist das Ziel der Dialektik und auf keinem andern Wege zu erreichen[45]). Die Erkenntniß der Ideen ist daher eine reine, von der Erfahrung unabhängige und zugleich voraussetzungslose, aus einem an sich gewissen und uns ursprünglich inwohnenden Grunde durch das reine Denken sich entwickelnde Vernunfterkenntniß (*νόησις*) und verdient allein wahre Wissenschaft (*ἐπιστήμη* im Gegensatze zur *διάνοια*) genannt zu wer-

---

41) Phaedr. p. 249: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.*

42) L. c. — Phaedon cap. 9, 18—20. — De republ. VI p. 507 b, VII p. 518 b. c. p. 532 a.

43) Theaet. p. 185 d: *μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον, ... ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* — Phaedr. p. 247: *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ χρῆται.* — Vgl. auch § 7. Note 13.

44) De republ. VII p. 518 c: *Ὁ δέ γε νῦν λόγος ... σημαίνει, ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν.*

45) L. c. p. 532 a u. b, p. 533 a.

den, während jede nicht auf diese Weise entwickelte Erkenntniß nur ein bedingtes Wissen enthält[46]).

Die Ideen unterscheiden sich ferner von den sinnlichen Dingen dadurch, daß sie nicht, wie diese, im Raume existiren. Nach platonischer Lehre sollten sie aber doch außer diesen existiren. Plato spricht sogar einmal in seiner gewohnten poetischen Ausdrucksweise von einem „überhimmlischen Orte," wo sie von den Seelen geschaut werden[47]). Außer dem Raume gibt es aber keine andere Weise zu existiren, als eine geistige. Die Ideen müssen also, wie schon Trendelenburg bemerkte, nothwendig in einem Geiste existiren[48]). Hiemit stimmt auch Aristoteles überein, welcher deshalb die Seele einen „Ort der Ideen" nennt[49]). Nun unterscheidet aber Plato selbst einen zweifachen Geist, einen menschlichen und einen göttlichen[50]). Für den letzteren weiß er überhaupt keinen andern Gegenstand des Denkens als die Ideen[51]). Sie sind Inhalt der göttlichen Wissenschaft (αὐτῆς ἐπιστήμης)[52]), und müssen es seyn, weil der göttliche Geist ohne Wissenschaft von ihnen bei der Weltschöpfung sie nicht dem stofflichen Elemente hätte einbilden können. Die Ausdrücke, deren sich Plato im „Timäus" bei der Weltschöpfung bedient, zeigen jedoch an, daß er

46) L. c. VI p. 511 b—e, VII p. 533 c—e. — Phaedon Cap. 49. p. 101 d u. e. — Vgl. Bd. I § 8. Note 3. — Nach diesen und den in den Noten 42 bis 45 angeführten Stellen kann sicherlich keine Rede davon seyn, daß Plato, wie Michelis (a. a. O. I S. 172) meint, eine „Losschälung des rein objektiven Momentes der Erkenntniß, aus den subjektiven Elementen," worin die menschliche Erkenntniß befangen sey, beabsichtiget habe. Durch eine solche Losschälung wäre die Ideenwelt für die menschliche Vernunft völlig unerreichbar geworden. Die von Plato gelehrte Methode des reinen Denkens ist nicht vom Subjektiven hinweg auf das Objektive, sondern vielmehr umgekehrt vom Objektiven hinweg auf das Subjektive gerichtet, um in diesem selbst den Grund des Objektiven zu entdecken.

47) Phaedr. p. 247: ὑπερουράνιον τόπον.

48) „Platonis de ideis et nummeris doctrina ex Aristotele illustrata." 1826 pag. 45: Itaque si sunt ideae a rebus sejunctae nec tamen alicubi extra eas positae: nihil restat, nisi ut menti insint eique obversentur, ita tamen, ut in ea non rebus genitae et ex his haustae sint, sed praeter res et ante res conceptae tanquam divina rerum exemplaria.

49) De anima III cap. 4. § 4: εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν etc.

50) Phileb. p. 22 c.

51) Phaedr. p. 247.

52) Parmenid. p. 134 b.

sich unter den Ideen, welche der Demiurg dem stofflichen Elemente einbildete, keine abstrakten Begriffe, sondern eine den Stoff bewältigende, formgebende Macht vorstellte[53]). In einer anderen Stelle[54]) wird ferner alles Vermögen der vernünftigen wie der vernunftlosen Geschöpfe auf die Ideen[55]) zurückgeführt und diesen die Benennung „δυνάμεις“ gegeben, worunter offenbar nicht bloße Möglichkeiten, sondern, wie Zeller[56]) mit Recht gegen Deuschle bemerkt, wirkliche Kräfte oder Mächte zu verstehen sind.

Die Ideen sind also zugleich göttliche Gedanken und als solche schaffende Mächte, welche die Dinge hervorbringen, mithin die Gründe des Entstehens der Dinge (causae essendi) und eben darum auch die Gründe ihrer Erkenntniß (rationes cognoscendi). Da nun die Ideen von uns nur im reinen Denken erkannt werden können, so hat die menschliche Wissenschaft ihren Grund in dem Vermögen der menschlichen Vernunft, sich der Ideen auf ursprüngliche und unmittelbare Weise bewußt zu werden. Dieses Vermögen ist indessen bei Plato nur eine dogmatische Annahme. Ueber das Verhältniß der menschlichen Vernunft zur Ideenwelt, woraus allein ein solches Vermögen begriffen werden könnte, vermag er uns keinen Aufschluß zu geben.

II

Die Ideen nach den mündlichen Vorträgen Platos oder die platonische Zahlenlehre.

1. Im Allgemeinen.

§ 77.

Einen tieferen Einblick in das großartige System der platonischen Ideenlehre erhalten wir aus dem, was uns noch von den mündlichen Vorträgen Platos aufbewahrt ist[1]).

Nach der Darstellung im „Timäus“ möchte man glauben, Plato habe die Ideen dem Stoffe gegenüber und gleich diesem

---

53) p. 28 a: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται.

54) De republ. V p. 477 c.

55) γένος τι τῶν ὄντων.

56) „Die Philosophie der Griechen“ II Aufl. Bd. II S. 437. Note 1.

1) Gesammelt von Brandis in seiner § 76 Note 28. angeführten „Diatribe etc.“

als ein letztes und einfaches Element des Werdens betrachtet. Aus den Bruchstücken seiner mündlichen Vorträge ergibt sich aber, daß dieses nicht der Fall war, sondern daß er die Ideen selbst wieder aus Elementen ableitete. Unter diesen findet sich namentlich wieder jenes stoffartige Element, welches er im Philebus ἄπειρον nannte, und von dem auch im „Parmenides" an mehreren Stellen die Rede ist. Es erscheint in den mündlichen Vorträgen, wie schon erwähnt, unter dem Namen: „τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν," wodurch die in ihm gelegene Möglichkeit, nicht bloß der bei der Bestimmung an ihm hervortretenden Gegensätze, sondern auch des Fortschreitens dieser Gegensätze in's Unendliche bei weiterer Bestimmung ausgedrückt ist. Es heißt ferner auch δυάς, — nach der Bezeichnung des Aristoteles[2]) ἀόριστος δυάς, — weil seine der Bestimmung sich darbietende unendliche Bestimmbarkeit den Grund der Vielheit bildet, welche schon mit der Zweiheit beginnt und sich von da aus weiter entwickelt. Den Gegensatz hiezu bildet die „Einheit" (τὸ ἕν), worunter Plato, wie weiter unten näher gezeigt werden wird, theils ein Element der Ideen, theils die höchste Idee verstand, welche er in seinen Dialogen als τἀγαθόν (die Gottheit) bezeichnete. Aus dem Zusammenwirken des ἕν (als Element) und der δυάς sollten die Ideen als Zahlen hervorgehen[3]).

Ueber die Zahlenlehre, welche Plato erst später aus seiner Ideenlehre entwickelt zu haben scheint[4]), geben uns die hierüber noch vorhandenen Quellen nur einen sehr geringen Aufschluß. Auch Brandis vermochte durch seine gründliche Forschung[5]) nur zu einem spärlichen Resultate zu gelangen und sah sich genöthiget, die Lücken in demselben durch Vermuthungen zu ergänzen. Das Wenige, was sich aus den Quellen nachweisen läßt und darum als sicher angenommen werden kann, dürfte in folgenden Punkten bestehen:

---

2) Metaph. XIII cap. 8 § 25, XIV cap. 2 § 17 u. cap. 3 § 19.

3) ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ ἔδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Metaph. I cap. 6 § 7 u. 8. vgl. XIII cap. 7 § 6. u. XIV cap. 3 § 19.

4) Vgl. Aristot. l. c. XIII cap. 4.

5) „Diatribe." p. 21. et sequ. — „Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie" von Niebuhr und Brandis. II Jahrg. 1828. S. 558 ꝛc. — „Handbuch der Geschichte der griechisch-röm. Philosophie." Th. II. 1. Abth. S. 307. ꝛc.

1) Plato lehrte nach dem bestimmten Ausspruche des Aristoteles, daß die Ideen **Zahlen** seyen. — ἐξ ἐκείνων (sc. τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ) γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς[6]). — **Trendelenburg** faßte in diesem Satze ἀριθμούς als das Subjekt, τὰ εἴδη als das Prädikat auf und brachte auf diese Weise den Sinn heraus, als habe Plato die **Zahlen** zu Ideen gemacht[7]). Diese Ansicht ist jedoch bereits von **Zeller**[8]) und **Schwegler**[9]) so vollständig widerlegt worden, daß es genügt, hierauf hinzuweisen. — Zeller hält es ferner für möglich, daß Aristoteles sich durch das Vorwalten seiner eigenen Anschauungsweise eine Umstellung des von Plato angegebenen Verhältnisses zwischen den Ideen und den Idealzahlen habe zu Schulden kommen lassen. Dem Plato seyen die Ideen das Erste und die Zahlen das Abgeleitete; Aristoteles gehe hingegen nach seiner durchgängigen Richtung auf konkrete Bestimmtheit von den Zahlen als dem Bekannteren aus, und suche den Begriff der Idee durch den der Zahl zu erklären. Jenem seyen die Zahlen „depotenzirte Ideen," diesem die Ideen „sublimirte Zahlen." — Allein auch zu einer solchen Unterscheidung findet sich bei Aristoteles kein genügender Anlaß[10]). Die vielen von Zeller selbst[11]) und Schwegler[12]) gesammelten Stellen enthalten eben nur die einfache Bestätigung, daß die Ideen nach platonischer Lehre schlechthin, **als solche**, Zahlen seyen. Aristoteles bemerkt endlich ausdrücklich, daß die Zahlen aus den nemlichen Elementen wie die Ideen entstehen, und **daß diese weder früher noch später anzunehmen seyen als jene**[13]). — Die Ideen sind also gera-

6) Metaph. I cap. 6 § 8. — **Alexander** bemerkt hiezu in seinem Commentar: „ἐξ ἐκείνων," — τουτέστι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, συνιόντων καὶ εἰδοποιουμένων ὑπὸ τοῦ ἑνός· — „κατὰ μέθεξιν," — τουτέστι τῷ μεταλαμβάνειν αὐτοῦ, τὰ εἴδη εἶναι, τουτέστι τὰς ἰδέας, αἵτινες καὶ αὐταὶ ἀριθμοί εἰσιν.

7) „Platonis de ideis etc." p. 69.

8) „Platonische Studien" S. 235 Note 2.

9) Commentar zur Metaphysik des Aristoteles Bd. III S. 62.

10) A. a. O. S. 263.

11) A. a. O. S. 236—237.

12) A. a. O. S. 263.

13) Metaph. XIII cap. 7 § 6: εἰ δὲ μή εἰσιν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἷόν τε αὐτὰς εἶναι· ἐκ τίνων γὰρ ἔσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου, καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὔτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὔθ' ὑστέρας.

dezu als Eines und Dasselbe mit den Idealzahlen bezeichnet, und wollte man die klaren und bestimmten Worte in einem anderen Sinne nehmen, so müßte man dem Aristoteles nicht bloß eine ungenaue Darstellung, sondern eine absichtliche Entstellung der platonischen Lehre zur Last legen, wozu man sich doch nicht wohl wird entschließen können. — Hiemit stimmen auch die entschiedenen Aussprüche bei Alexander, Themistius und Simplicius[14]) überein.

Eine andere, bisher zweifelhafte Frage ist dagegen, wie man den Satz, daß die Ideen Zahlen seyen, zu verstehen habe, oder auf welche Weise sich Plato die Ideen als Zahlen wohl gedacht haben möge. — Zeller hält die Zahlen nur für Symbole der Ideen, bei denen gerade von dem, was den Charakter der Zahl ausmacht, abstrahirt werden müsse, um ihre ideale Bedeutung zu erfassen[15]). Allein das Symbol kann immer nur dazu dienen, den Sinn einer Sache durch Bilder anzudeuten. Es entstünde daher die Frage, was denn Plato durch die Zahlen an den Ideen habe versinnlichen wollen. Hat er in den Ideen etwas Zählbares gefunden, so bedurfte er der Zahlen nicht als Symbole, sondern er konnte sie im eigentlichen Sinne darauf anwenden. Sollten wir aber von den Zahlen erst noch ihren mathematischen Charakter als Quantitätsbestimmungen zählbarer Dinge hinwegzunehmen haben, um sie als Symbole auf die Ideen anwenden zu können, so hätte man vor Allem zu erklären, was denn nach dieser Hinwegnahme noch übrig bliebe und als Bild auf etwas Anderes, das für sich weder Zahl noch Zählbares ist, bezogen werden könnte. — Auch Brandis glaubt, daß dem Plato „von den Zahlenmerkmalen nur die Abfolge," und auch diese „nur begrifflich gefaßt" übrig geblieben sey, worin ihre Wesenheit unmöglich habe aufgehen können[16]). — Endlich Bonitz meint, so wie Plato die Zahlen auf die Ideen anwendete, habe derselbe den Begriff der Zahlen gänzlich aufgehoben[17]).

2) Plato unterschied ferner die Ideen als Zahlen (Idealzahlen, ἀριθμοὺς εἰδητικούς) von den mathematischen Zahlen

---

14) Brandis, „Diatribe etc." p. 24. 29 u. 31.

15) A. a. O. S. 263 u. 298.

16) In seinem „Handbuche der Geschichte der gr.-röm. Philosophie" II. Th. 1. Abth. S. 318. Vgl. „Rheinisches Museum rc." a. a. O. S. 569, 578 u. 584.

17) „Aristotelis Metaphysica" P. II 1849 pag. 540.

(ἀριθμοῖς μαθηματικοῖς). Die Idealzahlen sollten aus dem ursprünglichen Zusammenwirken der Elemente entstehen und, wie bereits erwähnt, mit den Ideen selbst Eines und das Nemliche seyn, die mathematischen Zahlen dagegen zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen[18]). Die Idealzahlen unterscheiden sich von den mathematischen dadurch, daß, während letztere aus gleichartigen Einheiten bestehen und deshalb beliebig unter sich zu höheren Zahlen verbunden werden können, von jenen jede einzig in ihrer Art ist und daher die Idealzahlen unter sich unvereinbar (ἀσύμβλητοι) sind[19]).

3) Betrachten wir ferner die Elemente der Idealzahlen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Plato durch das ἕν ein bestimmendes und durch die δυάς ein bestimmbares Element ausdrücken wollte. Seine Zahlenlehre ist offenbar der pythagoreischen Zahlenlehre nachgebildet. Die Verwandtschaft beider Lehren hat nicht bloß Aristoteles[20]) angedeutet, sondern sie verräth sich außerdem noch aus vielfachen Analogien. Auch in der pythag. Zahlenlehre finden wir das bestimmende Element (τὰ περαίνοντα vgl. oben § 52.) mit dem Ausdrucke τὸ ἕν bezeich-

---

18) Aristot. Metaph. I cap. 6 § 6 u. 11. — XI cap. 1 § 12. — XIII cap. 9 § 23. u. 25. — XIV cap. 3 § 16—18.

19) Metaph. I cap. 6 § 6: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι (sc. Πλάτων) μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δ' εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. — XIII cap. 6 § 3—7: ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς πᾶσαι καὶ συμβληταὶ ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν, οἷον λέγουσιν εἶναι τὸν μαθηματικὸν ἀριθμόν· ἐν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐθὲν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἑτέρα ἑτέρας. ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή, οἷον εἰ ἔστι μετὰ τὸ ἓν πρώτη ἡ δυάς, ἔπειτα ἡ τριὰς καὶ οὕτω δὴ ὁ ἄλλος ἀριθμός. εἰσὶ δὲ συμβληταὶ αἱ ἐν ἑκάστῳ ἀριθμῷ μονάδες, οἷον αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ αὑταῖς, καὶ ἐν τῇ τριάδι τῇ πρώτῃ αὑταῖς, καὶ οὕτω δὴ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν· αἱ δ' ἐν τῇ δυάδι αὐτῇ πρὸς τὰς ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ ἀσύμβλητοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐφεξῆς ἀριθμῶν. διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμεῖται μετὰ τὸ ἓν δύο, πρὸς τῷ ἔμπροσθεν ἑνὶ ἄλλο ἕν, καὶ τὰ τρία πρὸς τοῖς δυσὶ τούτοις ἄλλο ἕν, καὶ ὁ λοιπὸς δὲ ὡσαύτος· οὗτος δὲ μετὰ τὸ ἓν δύο ἕτερα ἄνευ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἡ τριὰς ἄνευ τῆς δυάδος, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἄλλος ἀριθμός. Ibid. cap. 8 § 12: εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχή, ἀνάγκη μᾶλλον, ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν, ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναί τινα δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους. — XIV cap. 6 § 20: διαφέρουσι γὰρ ἐκεῖνοι (ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ) ἀλλήλων οἱ ἴσοι εἴδει· καὶ γὰρ αἱ μονάδες.

20) Metaph. I cap. 6.

net und dem bestimmbaren Elemente (bei Philolaos τὰ ἄπειρα genannt) gegenübergestellt[21]). Daß Plato unter der δυάς das in seinen Dialogen als ἄπειρον bezeichnete bestimmbare Element verstand, unterliegt nach den vielfachen von Brandis[22]) angeführten Zeugnissen und im Hinblick auf dasjenige, was wir oben (S. § 76) über die platonische Materie erwähnt haben, keinem Zweifel. Aristoteles sagt ferner ausdrücklich, Plato habe bei den Ideen ebenso wie bei den sinnlichen Dingen eine begriffliche und materielle Ursache unterschieden, und bei jenen verhalte sich das ἕν zur δυάς ebenso wie bei diesen die Ideen zur Materie[23]). — Die platonische Lehre enthält zwar insoferne etwas von der pythagoreischen Abweichendes, als Plato das bestimmbare Element durch einen Gegensatz (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) ausdrückte, weshalb Aristoteles in seiner Physik[24]) von der Annahme zweier ἄπειρα und in seiner Metaphysik[25]) von der Annahme dreier Elemente spricht. Offenbar hat jedoch Plato damit das Unbegrenzte der Pythagoreer nicht aufgegeben oder mit anderen Elementen vertauscht, sondern nur einen Ausdruck gewählt, wodurch die eigenthümliche Natur dieses Elementes näher bezeichnet werden sollte. Das Eigenthümliche des ἄπειρον besteht nemlich darin, daß es an sich jeder Bestimmung gegenüber, mag sich solche auf der Leiter der Unterschiede des Großen und Kleinen auf und ab bewegen, wie sie will, immer noch als ein Uebertreffendes (ὑπερέχον) und Uebertroffenes (ὑπερεχόμενον) oder als das schlechthin Große und Kleine zugleich erscheint[26]).

4) Die Idealzahlen, lehrte endlich Plato, entstehen durch Verbindung der beiden Elemente, des ἕν und der δυάς, wobei sich das letztere als materielles, das erstere als formendes

---

21) Böckh: „Philolaos des Pythagoreers Lehren ꝛc." S. 51—54.

22) In seiner „Diatribe etc." p. 25 et sequ.

23) Metaph. I cap. 6 § 15—16: φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι (Πλάτων) δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

24) III cap. 6 § 6: Πλάτων διὰ τοῦτο ἄπειρα δύο ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξησιν δοκεῖ ὑπερβάλλειν, καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι, καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.

25) XIV cap. 1 § 7: οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγοντες μετὰ τοῦ ἑνὸς, τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμόν τὰ μὲν δύο, ὕλην, τὸ δ' ἕν, τὴν μορφήν.

26) Trendelenburg: „Platonis de ideis etc." p. 48. — Brandis: „Diatribe etc." p. 24, 28, 33 u. 64.

Prinzip verhält[27]). Da sonach ihr Entstehen durch das Zusammenwirken beider Elemente bedingt ist, nennt sie Plato selbst im „Philebus“[28]) Erzeugnisse (γενέσεις), und führt an, wie durch Aufhebung der Gegensätze und Einsetzung des Ebenmaßes und der Uebereinstimmung bei der Verbindung der Elemente (τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ περατοειδοῦς) die Zahl hervorgebracht werde.

An diese mit hinlänglicher Sicherheit festgestellten Punkte sey es uns nun vergönnt, folgende Betrachtung zu knüpfen.

Entstehen die Ideen durch Verbindung eines bestimmbaren und eines bestimmenden Elementes, so müssen sie Produkte beider Elemente, sohin Bestimmungen seyn. Nun ist es aber nicht schwer, zu zeigen, daß alle Bestimmungen Zahlen sind und alle Verhältnisse der Bestimmungen sich auf Zahlenverhältnisse zurückführen lassen[29]). Jede Zahl ist das Ergebniß eines Zählens und jedes Zählen eine Handlung des Denkens, wodurch das Gezählte zur Einheit eines Gedankens verbunden wird. Von den zählbaren Dingen ist ein jedes für sich allein schon dadurch, daß es bloß existirt, also überhaupt bestimmt ist, ohne Rücksicht auf das, was es ist, oder als was es bestimmt ist, eine Zahl, ein Eins[30]). Jedes Ding kann ferner mit jedem anderen zusammengezählt werden, jedoch nur soweit beide gleichartig sind, und wenn wir ungleichartige Dinge zusammenzählen wollen, müssen wir von dem, was an ihnen ungleichartig ist, absehen. Wir können z. B. den Hund, den Raben und den Hecht nicht zusammenzählen, insoferne der erste zu den Säugethieren, der zweite zu den Vögeln und der dritte zu den Fischen gehört, sondern nur

---

27) Metaph. I cap. 6 § 8: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ᾽ οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.

28) p. 25 d—e.

29) Beachtenswerth ist jene Stelle bei Philoponus zu Aristot. de anima I, 2. (Brandis: „Diatribe.“ p. 49), wo er eine Uebereinstimmung im Wesen der Ideen und Zahlen als den Grund angibt, warum Plato die Ideen Zahlen genannt habe. — ἀριθμοὺς μὲν οὖν ἐκάλουν (sc. Πλάτων καὶ οἱ Πυθαγόρειοι) τὰ εἴδη· ἢ ὅτι ὥσπερ ὁ ἀριθμὸς μετρεῖ καὶ ὁρίζει τὰ ὑποκείμενα, οὕτω καὶ τὰ εἴδη μετρητικά ἐστι καὶ ὁριστικὰ τῆς ὕλης· ἀόριστον γὰρ οὖσαν καθ᾽ αὑτὴν ἐγγενόμενα ἐν αὐτῇ ὁρίζει αὐτὴν καὶ περιγράφει· ἢ ὅτι ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ πάντες ἐκ μιᾶς εἰσὶν ἀρχῆς τῆς μονάδος παρηγμένοι, οὕτω καὶ τὰ εἴδη ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς παράγεται.

30) ἓν γὰρ ἕκαστον καθὸ τόδε τί ἐστι καὶ ὡρισμένον. Alexander ad Arist. Metaph. I cap. 6.

insoferne sie alle drei unter den gemeinsamen Begriff der Wirbelthiere fallen, und wollen wir mit ihnen die Fliege zusammenzählen, so können wir dieses nicht, insoferne wir jene zu den Wirbelthieren und diese zu den Insekten rechnen, sondern nur insoweit wir sie alle vier als Thiere überhaupt betrachten. Anderseits müssen aber die zählbaren Dinge doch wieder unter sich *verschieden* seyn, weil sie sonst alle in Eines zusammenfließen würden. Die Zählbarkeit erfordert also ebensowohl *gemeinsame* wie *verschiedene* Bestimmungen.

Betrachten wir nun die Verhältnisse der gemeinsamen und verschiedenen Bestimmungen [31]), so finden wir in denselben eine *zweifache Reihenfolge*, welcher auch verschiedene Zahlenreihen entsprechen müssen. Die eine, welche dadurch entsteht, daß jede Bestimmung wieder neu bestimmt wird, nennen wir die *von oben nach abwärts steigende*. Da aber im Herabsteigen jede Bestimmung auf jeder folgenden Stufe *verschiedenen* neuen Bestimmungen unterliegt, und hiedurch die absteigende Reihenfolge sich in *mehrere* Linien verzweigt, so ergibt sich auf jeder Stufe eine andere, die absteigenden Linien in *horizontaler* Richtung durchschneidende Reihenfolge. Nehmen wir also z. B. an, die Gattung A theile sich in die Arten B und C, B in die Unterarten D, E und C in die Unterarten F, G,

A

B C

D E F G

so schreitet die Zahlenreihe nicht bloß nach der Stufenfolge der Bestimmungen: A B D, A B E, A C F und A C G, sondern auch auf jeder Stufe vermöge der Verschiedenheit der Bestimmungen: B C und D E F G fort. Zählen wir auf einer bestimmten Stufe die Produkte in der Horizontallinie zusammen, z. B. D E F G, so erhalten wir Zahlen von *gleichartigen* Objekten, welche nach aufgehobener Verschiedenheit ihrer Bestimmungen sämmtlich unter einen gemeinschaftlichen Begriff (A) zusammengefaßt werden können, — also *mathematische* Zahlen. Wenden wir uns dagegen zu den absteigenden Linien, so haben wir es hier mit lauter Produkten zu thun, welche zwar einander selbst, nicht aber zusammen einem ihnen allen auf gleiche Weise übergeordneten Begriffe untergeordnet sind, sich also mathematisch nicht

31) Man vergl. die nähere Ausführung hierüber oben im § 52.

zusammenrechnen lassen (ἀσύμβλητοι sind). Insoferne jedoch jedes Produkt in einer solchen Reihe Bestimmungen enthält, welche durch das göttliche Denken in ihm zur Einheit verbunden sind und sich nach abwärts von Stufe zu Stufe vermehren, ergibt sich auch hier eine Reihenfolge fortlaufender Zahlen, und diese sind es ohne Zweifel, welche Plato unter dem Ausdrucke „Idealzahlen“ im Sinne hatte[32]).

2. Insbesondere

a) Die Idealzahlen.

§ 78.

Schon die Pythagoreer lehrten, daß das Wesen aller Dinge in Zahlen bestehe, und zwar, wie Zeller[1]) näher erörtert hat, nicht bloß in dem Sinne, daß die Zahlen das Urbild der Dinge, sondern auch, daß sie die Substanz derselben seyen, weshalb sie auch in den Zahlen den Grund aller Erkenntniß vom Wesen der Dinge suchten[2]). Aehnliches finden wir auch in der platonischen Zahlenlehre, nur mit dem Unterschiede, wie Aristoteles[3]) sagt, daß Plato die Zahlen von den sinnlichen Dingen trennte und dadurch zu der den Pythagoreern fremden Unterscheidung der Idealzahlen und der mathematischen Zahlen gelangte. Aristoteles bemerkt hiebei ausdrücklich, Plato sey zu dieser Unterscheidung durch die dialektische Untersuchung der Begriffe gekommen, welche den älteren Philosophen noch unbekannt gewesen sey[4]). Die Methode, welche Plato hiebei befolgte, findet sich beschrieben im „Philebus“ p. 16 c—e. Die Stelle lautet, wie folgt:

οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον

---

32) Auf ähnliche Weise scheint auch Erdmann in seinem neuen Werke: „Grundriß der Geschichte der Philosophie“ Bd. I. 1866. S. 98. die Bedeutung der platon. Idealzahlen aufgefaßt zu haben.

1) „Die Philosophie der Griechen rc.“ II. Aufl. Bd. I S. 250.

2) Böckh: „Philolaos rc.“ S. 62 u. 140. — Brandis im Rheinischen Museum a. a. O. S. 231.

3) Metaph. I cap. 6 § 10—12.

4) διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότερον διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον).

ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν. εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ, ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.

Die Alten, sagt er, welche besser als wir waren und den Göttern näher wohnten, überlieferten uns folgenden Spruch: Alles, von dem man sage, es sey, bestehe aus Einem und Vielen, trage aber die Begrenztheit und Unbegrenztheit zusammengewachsen in sich. Dieser Einrichtung gemäß müßten wir also stets bei Jeglichem eine Idee — (nemlich den Begriff der Gattung, zu welcher das betreffende Ding gehört,) — aufsuchen. Man werde sie (die Idee) darin enthalten finden. Nachdem wir diese eine Idee erfaßt haben, müßten wir nach ihr zwei, wenn sie vorhanden sind[5]), außerdem drei oder irgend eine andere Zahl betrachten, und von ihnen (nemlich den zwei, drei oder mehreren Ideen) wieder auf gleiche Weise jede einzeln als Eins. (Nach der Auffindung des Gattungsbegriffes sind also die darin enthaltenen Artbegriffe aufzusuchen, und jeder von diesen wieder als Gattungseinheit in seine Artbegriffe zu theilen.) Mit dieser Eintheilung sey so lange fortzufahren, bis man erkannt hat, nicht bloß daß das anfängliche Eins (der höchste Begriff der Gattung, von welchem die Betrachtung ausging,) Eins und Vieles und Unendliches, sondern auch, wie Vieles es ist. (Der Gattungsbegriff ist „Eins" an sich selbst, „Vieles" in den ihm untergebenen Arten und „Unendliches" in den einzelnen Dingen, in welchen er zur sinnlich wahrnehmbaren Existenz gelangt). Die Idee des Unendlichen soll aber nicht eher mit der Vielheit verbunden werden, als bis man die gesammte Zahl derselben erkannt hat, welche zwischen dem Unendlichen

5) Um die Worte: δύο, εἴπως εἰσί gehörig zu verstehen, muß man wissen, daß Plato die Zweitheilung als die gewöhnliche und regelmäßige Eintheilung der Begriffe betrachtete, — Polit. p. 262. — wie er auch im „Politikus" und „Sophistes" mehrfach durch Beispiele erläuterte, obgleich er zugestand, daß sie sich nicht überall in Anwendung bringen lasse. — Polit. p. 287.

und dem Einen in der Mitte liegt. (Das Unendliche ist durch keine bestimmte Zahl mehr zu erfassen. Die Vielheit schreitet von der Einheit des obersten Begriffes der Gattung nur solange in Zahlen fort, als noch Arten aufzufinden sind, welche noch weitere Bestimmungsunterschiede unter sich begreifen. Erst auf der untersten Linie der einzelnen Dinge hört mit den Begriffen die Zahl auf und tritt das Unendliche ein. Plato fordert nun, daß die Eintheilung bis zur Erschöpfung aller Arten fortgesetzt werde). Erst dann dürfe man jedes Eins von allen (d. h. jeden einzelnen aus der Theilung entstandenen Begriff) in das Unendliche entlassen.

Er führt hierauf (p. 17. a.) insbesondere noch an, wie die Weise Genannten seiner Zeit dadurch Fehler begangen hätten, daß sie die Eintheilungen nicht erschöpften, sondern nur, wie es ihnen eben beigekommen, mehr oder minder unvollständig getheilt hätten und gar schnelle mit dem Unendlichen bei der Hand gewesen seyen. — Zum besseren Verständnisse wird dann (p. 18. a.) auch die der Theilung des Allgemeinen in das Besondere und Einzelne entgegengesetzte Methode der Zurückführung des Einzelnen und Besonderen auf das Allgemeine in der Begriffseinheit besprochen, und hier gleichfalls die Nothwendigkeit betont, von dem Unendlichen nicht sogleich auf das Eins überzugehen, sondern im geordneten Fortschritt durch die Mittelglieder zu demselben emporzusteigen [6]).

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Worte: *πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός* in der angeführten Stelle (p. 16. d.) — Plato sagt hier, man solle mit der Theilung solange fortfahren, bis man die gesammte Zahl der Vielheit erkannt hat, welche in der Mitte liegt zwischen dem Unendlichen und dem Einen. Was ist nun das für eine Zahl? — Die Zahl, in welche sich die Gattung durch Theilung in ihre Arten auflöst, wäre die mathematische Zahl. Diese kann Plato unmöglich gemeint haben; denn von ihr läßt sich nicht sagen, sie sey diejenige, welche zwischen dem Unendlichen und Einen in der Mitte

---

6) p. 18 a: *ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν εἴ τίς ποτε λάβοι, τοῦτον, ὥς φαμεν, οὐκ ἐπ' ἀπείρου φύσιν δεῖ βλέπειν εὐθὺς ἀλλ' ἐπί τινα ἀριθμόν, οὕτω καὶ τὸ ἐναντίον ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθὺς ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν, τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν.*

liegt. Je nach der Menge der Theilungen liegt ja zwischen beiden eine ganze Reihe solcher Zahlen z. B. bei fortgesetzter Zweitheilung: 2, 4, 8, 16 ꝛc. Da diese Zahlen, weil sich in den Theilungsgliedern kein gemeinschaftlicher Begriff für sie findet, nicht mathematisch sich zusammenrechnen lassen, so kann auch ihre Summe nicht die von Plato geforderte Zahl seyn, sondern wir müssen nothwendig annehmen, daß Plato hier zweierlei Zahlen im Sinne gehabt habe. Wenn nemlich vorher gesagt wurde, es handle sich darum, herauszubringen, nicht bloß daß der anfängliche Begriff Eins, Vieles und Unendliches, sondern auch wie Vieles (ὁπόσα) er sey, so konnte damit allerdings zunächst nur die Zahl der Arten nach vollendeter Theilung gemeint seyn. Unter der in der Mitte zwischen dem Unendlichen und dem Eins gelegenen Zahl kann dagegen nur die den Theilungen entsprechende Zahl der fortgesetzten Bestimmungen in der absteigenden Linie verstanden werden. Diese Bestimmungen sind in den untersten Arten zu Einheiten unter sich verbunden. Ihre Zahl ist die zwischen dem Eins und dem Unendlichen in der Mitte liegende, und sohin die Idealzahl, durch welche die Erkenntniß des Einzelnen vermittelt wird.

Diese Auslegung findet auch ihre Bestätigung in den von Plato (p. 17 b—d.) gegebenen Beispielen. Hier sagt er, zu einem Grammatiker genüge es nicht, bloß den Ton überhaupt (als Gattungsbegriff) und in seiner unendlichen Vielheit (die unendliche Möglichkeit verschiedener Töne) zu kennen, sondern er müsse wissen, wieviel Töne (πόσα) es gebe und wie beschaffen (ὁποῖα) sie seyen — (also die Zahl der Arten und die durch die Bestimmungen des Gattungsbegriffes bedingten Qualitäten dieser Arten). Ebenso bedürfe der Musiker nicht bloß der Kenntniß davon, wieviele an Höhe und Tiefe verschiedene Töne es gibt, sondern auch von ihrer Beschaffenheit, den Bestimmungen der Intervalle und wie aus diesen die harmonischen Verbindungen entstehen. — Die Zahl jener Bestimmungen, von welchen die Art und Beschaffenheit des Einzelnen abhängt, haben wir also zu erfassen, um weise zu werden. Die unendliche Manigfaltigkeit der einzelnen Dinge sowie der Bestimmungen in den einzelnen Dingen ohne die ordnende Idealzahl verwirrt den Verstand, weil sie die wesentlichen Bestimmungen in Keinem mehr erkennen läßt [7]).

---

7) Ὅταν γὰρ ταῦτά τε λάβῃς οὕτω, τότε ἐγένου σοφός, ὅταν τε ἄλλο τῶν ὄντων ἓν ὁτιοῦν ταύτῃ σκοπούμενος ἕλῃς, οὕτως ἔμφρων περὶ τούτων γέγονας· τὸ δ' ἄπει-

Weitere Belege für unsere Auslegung finden sich bei Aristoteles. Um aber die hieher bezüglichen Stellen gehörig würdigen zu können, haben wir zuvor noch das Verhältniß der Quantität in den mathematischen Zahlen zu dem der Qualität in den Idealzahlen näher in's Auge zu fassen.

Die Erkenntniß eines Begriffes besteht nicht in der Auffassung derjenigen Bestimmungen, wodurch er sich in den ihm untergebenen Arten oder einzelnen Dingen vervielfältigt, sondern vielmehr in der Zusammenfassung der in ihm selbst verbundenen wesentlichen Merkmale. Das Quantitative ist überhaupt das Zufällige an den Dingen; das Wesen besteht in ihrer Qualität. Die Quantität hat daher überhaupt nur insoferne einen Werth für die Wissenschaft, als sie uns die Qualitätsunterschiede erkennbar macht. Da jedoch alle Verschiedenheit der Bestimmungen ihren Grund nur in einer verschiedenen Verbindung der entgegengesetzten Elemente haben kann, so müssen sich anderseits auch alle qualitativen Unterschiede zuletzt auf quantitative zurückführen lassen. Hiebei hat sich jedoch die Forschung beständig nach beiden Richtungen, sowohl in der Horizontallinie als in der absteigenden Linie zugleich zu bewegen; denn die Verschiedenheit der Bestimmungen ist nur durch die Vergleichung in der Horizontallinie, die Zahl der in einem Begriffe verbundenen Bestimmungen nur aus der Abstufung in der absteigenden Linie zu erkennen.

Nach Aristoteles[8]) war es nun ein Grundsatz der platonischen Zahlenlehre, daß nicht das Qualitative, sondern das Quantitative das Frühere sey, und an einer anderen Stelle wird als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der Idealzahlen den mathematischen gegenüber angeführt, daß sie unter sich im Verhältnisse des Früheren und Späteren stehen[9]). Aristoteles erklärt die Bedeutung dieses Gegensatzes dahin, daß damit das der Natur und dem Wesen nach Frühere und Spätere gemeint sey. In diesem Sinne sey dasjenige das Frühere, was Anderem zur Voraussetzung diene, so daß es zwar selbst ohne dieses, nicht

---

ρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα. Ib. p. 17 d—e.

8) Metaph. XIII cap. 8 § 4.

9) L. c. cap. 6 § 12: οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν. —

aber dieses ohne jenes seyn könne, und in diesem Sinne, fügt er bei, habe auch Plato das Frühere und Spätere unterschieden[10]). — Hieraus ergibt sich, daß die Idealzahlen nach der platonischen Lehre unter sich in der Art auf einander folgen, daß jede vorhergehende eine Voraussetzung für die folgenden bildet[11]).

---

10) Metaph. V cap. 11 § 11: τὰ μὲν δὲ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. — Vgl. Schwegler's Kommentar Bd. III. S. 221. — Syrian bemerkt erläuternd zu der angeführten Stelle in der Metaphysik des Aristoteles (XIII cap. 6 § 12: ἐνταῦθα Πλάτων δῆλός ἐστι τάττων, ὡς καὶ ὁ ὑπομνηματιστὴς αὐτοῦ φησὶν Ἀλέξανδρος καὶ δεχόμεθα Πλάτωνα ταῦτα λέγειν καὶ μὴ μόνον ταῦτα· εἶναι γὰρ καὶ εἰδητικὸν ἀριθμὸν ὑπετίθετο, τάξιν ἐχόντων ἐν αὐτῷ τῶν εἰδῶν· εἶναι καὶ τὸν μαθηματικὸν πρεσβύτερον μὲν ὄντα τοῦ φυσικοῦ, καταδεέστερον δὲ τοῦ εἰδητικοῦ. — Hienach und mit Bezug auf Aristot. Metaph. XIV cap. 3 § 16. unterscheidet Trendelenburg („Platonis de ideis et numeris doctrina etc.“ p. 73.) drei Gattungen von Zahlen: τὸν ἀριθμόν εἰδητικόν, μαθηματικόν und αἰσθητόν (bei Syrian φυσικόν genannt). Bezüglich der dritten Gattung bemerkt er: Nec dubitamus, quin αἰσθητὸς ἀριθμός numerus, quatenus in ipsa natura et rerum multitudine deprehenditur, indicetur. — Allein in dieser Bedeutung sind die sinnlichen Dinge keine Zahl, sondern nur Zählbares und als solches Gegenstand der mathematischen Zahlen. Aristoteles nennt sie auch im Gegensatze zu den letzteren nicht ἀριθμούς, sondern τὰ αἰσθητά oder τὰς οὐσίας αἰσθητάς. — l. c. I cap. 6 § 6, XII cap. 1 § 9.

11) In der Nicomachischen Ethik (I cap. 4.) findet sich zwar eine Stelle, welche der oben angeführten (Metaph. XIII cap. 6 § 12.) direkt zu widersprechen scheint. Sie heißt: οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην (womit offenbar die Platoniker gemeint sind) οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον· διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύασαν. Die Vereinbarung beider Stellen machte den Auslegern große Schwierigkeit. — Trendelenburg wollte in jener Stelle der Metaphysik ein μὴ einschalten, — „Platonis de ideis etc.“ p. 82 — nahm jedoch diesen Vorschlag später selbst wieder zurück. — „Aristotelis de anima“ 1833. p. 232. — Schwegler meinte, die Stelle in der Nicom. Ethik beziehe sich bloß auf die Frage, ob es Ideen von den Idealzahlen gebe. — Commentar zur Metaph. des Arist. Bd. III S. 132. — Brandis endlich suchte dadurch nachzuhelfen, daß er den Ausdrücken πρότερον καὶ ὕστερον in beiden Stellen einen verschiedenen Sinn beilegte. — „Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie.“ Th. II. Abth. 1. S. 317. Note hhh. — „Rhein. Museum rc. II. S. 564 u. 575. — Der Zusammenhang obiger Stelle in der Metaphysik und deren Uebereinstimmung mit anderen Stellen (Metaph. III cap. 3 § 16. u. Eudem. Eth. I cap. 8.) beweist jedoch zur Genüge, daß, wenn zur Lösung des Widerspruches eine Aenderung des Textes erforderlich oder eine Schwierigkeit in der Auslegung hinwegzuräumen seyn sollte, das Eine wie das Andere nur in der Nicom. Ethik angezeigt wäre.

In einer anderen Stelle sagt Aristoteles von den Idealzahlen, daß bei ihnen die folgende Zahl jedesmal ohne die vorhergehende gezählt werde[12]). Dieses ist nicht so zu verstehen, als ob die nächstfolgende Idealzahl unabhängig von den vorhergehenden zu Stande komme, sondern es soll damit nur gesagt seyn, daß bei den Idealzahlen nicht, wie bei den mathematischen, die vorausgehende Zahl jedesmal als ein Theil in der nächst folgenden enthalten sey[13]). Denn die Idealzahlen entstehen nicht wie die mathematischen durch Zusammenfügung bereits gebildeter Zahlen[14]), sondern jede von ihnen wird aus den Elementen neu erzeugt[15]). Wenn also dessenungeachtet noch ein Zusammenhang unter den Idealzahlen in der Art stattfinden soll, daß jede vorhergehende eine Voraussetzung für die folgenden bildet, so läßt sich dieses Verhältniß nur so denken, daß nach jeder Erzeugung einer Idealzahl die entstandene Bestimmung wieder zum bestimmbaren Elemente für die nächst folgende Idealzahl wird. — Da nun jede Bestimmung auf der nächsten Stufe verschiedenen neuen Bestimmungen unterliegt (§ 77), so bildet sich durch die fortgesetzten Bestimmungen nicht bloß eine Reihe, sondern es entstehen verschiedene Reihen von Ideen, welche sich von Stufe zu Stufe abwärts stets mehr verzweigen, so daß von jeder Idee aus, welche weitere Bestimmungen unter sich begreift, eine neue, mit 1 beginnende Reihe von Idealzahlen gerechnet werden kann, während die nemliche Idee, soferne sie als durch weitere Bestimmung einer ihr übergeordneten Idee entstanden ist, selbst schon als eine höhere Idealzahl in der von jener übergeordneten Idee anhebenden Reihe begriffen ist. Aus einer Stelle in der Eudemischen Ethik[16]) ersehen wir, daß bei den Platonikern wirklich von verschiedenen Reihen der Ideen und der Idealzahlen die Rede war, welche sich von der Idee des Guten ableiten, und daß diese Idee als die höchste Einheit betrachtet wurde, welcher alle übrigen Einheiten der Ideal=

---

12) Metaph. XIII cap. 6 § 7: *μετὰ τὸ ἓν δύο ἕτερα ἄνευ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἡ τριὰς ἄνευ τῆς δυάδος.*

13) L. c. § 6.

14) L. c. XIII cap. 7 § 51: *διὸ καὶ τὸ ἀριθμεῖσθαι οὕτως, ἕν, δύο, μὴ προσλαμβανομένου πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν· οὔτε γὰρ ἡ γένεσις ἔσται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, οὔτ᾽ ἰδέαν ἐνδέχεται εἶναι· ἐνυπάρξει γὰρ ἑτέρα ἰδέα ἐν ἑτέρᾳ, καὶ πάντα τὰ εἴδη ἑνὸς μέρη.*

15) L. c. I cap. 6 § 8, XIII cap. 7 § 6. u. 20, XIV cap. 3 § 19.

16) I cap. 8: *τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί· ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον, διὰ τὸ εἶναι τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν.*

zahlen untergeben waren. Auf eine solche Ableitung weiterer Ideen scheint auch die Bemerkung des **Philoponus** in seinem Commentar zu Aristoteles (de anima I cap. 2 § 7.) hinzudeuten, Plato habe gleich den Pythagoreern jede Idee eine **Zehnzahl** genannt [17]). Diese Bemerkung kann offenbar nicht den Sinn haben, daß jede Idee die zehnte Zahl in der Reihe der Idealzahlen sey. Sie kann auch nicht so verstanden werden, als bestünde jede Idee aus zehn gleichartigen Einheiten, denn nach dem bestimmten Zeugnisse des Aristoteles sollen sich ja die Idealzahlen dadurch von den mathematischen unterscheiden, daß sie aus solchen Einheiten nicht zusammengesetzt sind [18]). Sie läßt also nur die Auffassung zu, daß jede Idee potenziell zehn Zahlen enthält, welche sich durch weitere Bestimmung aus ihr entwickeln lassen [19]). — Ohne Zweifel bildete die Verzweigung der Ideen, welche nach diesen Andeutungen in der platonischen Lehre vorgekommen seyn mußte, auch den Anknüpfungspunkt für die neuplatonische Zahlenlehre, nach welcher die Ideen sich aus einander durch Potenzirung wie die Zahlen aus ihren Wurzeln entwickeln und die intelligible Welt erfüllen.

Aristoteles hat uns endlich im ersten Buche seiner Abhandlung über die Seele cap. 2. § 7. Beispiele zweier, unter sich verschiedener Reihen von Idealzahlen aufbewahrt, welche umsomehr unsere Aufmerksamkeit verdienen, als sie uns davon Kunde geben, welchen Gebrauch Plato in seiner Philosophie von den Idealzahlen machte. Die Stelle lautet [20]):

„Auf die nemliche Art" (wie Empedokles die Seele aus den Elementen bestehen ließ) „bildet auch Plato im Timäus die Seele

---

17) ἕκαστον γὰρ τῶν εἰδῶν δεκάδα ἔλεγον.

18) Vgl. oben S. 17.

19) So hat auch **Brandis** diese Stelle verstanden. — „Diatribe etc." p. 58: In singulis igitur ideis decadis vim ac virtutem reperiisse sibi visi sunt.

20) Im Griechischen: Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη αὐτὸ τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὸ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων. κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.

„aus den Elementen; denn das Gleiche werde vom Gleichen er„kannt, die Dinge aber bestünden aus den Prinzipien. Aehnlich „wird in der Abhandlung über die Philosophie[21]) bestimmt, das „Thier selbst bestehe aus der Idee des Einen selbst, dann aus „der ersten Länge, Breite und Tiefe, das Uebrige aber auf ähn„liche Weise. Weiter wird auch noch bestimmt: der Geist sey das „Eins, die Wissenschaft das Zwei; denn sie gehe allein nur auf „Eins; die Meinung sey die Zahl der Fläche, die Empfindung „aber die des Körpers; denn die Zahlen wurden die Ideen selbst „und die Prinzipien genannt; sie bestehen aber aus den Elemen„ten. Die Dinge aber werden unterschieden theils durch den „Geist, theils durch die Wissenschaft, theils durch die Meinung, „theils durch die Empfindung; und diese Zahlen sind Ideen der „Dinge.“ —

In dieser Stelle bedarf fast jeder einzelne Satz einer besonderen Erläuterung, welche selbst wieder nur aus einer näheren Kenntniß dessen, was Plato in seinen mündlichen Vorträgen lehrte, geschöpft werden könnte. Da uns nun in dieser Hinsicht die auf uns gekommenen Quellen im Stiche lassen, so gelang es bis jetzt noch nicht, die dunklen Worte obiger Stelle in befriedigender Weise zu erklären. Auch dasjenige, was wir bei den alten Auslegern finden, ist keineswegs geeignet, uns hierüber ein gehöriges Licht zu gewähren. Der geschwätzige Philoponus, welcher sich ziemlich weitläufig über diese Stelle vernehmen läßt, und von welchem man ehedem am meisten Aufschluß erlangen zu können glaubte, weil er nach einer von ihm selbst gegebenen Andeutung aus dem verloren gegangenen aristotelischen Werke περὶ τοῦ αγαϑοῦ oder περὶ φιλοσοφίας[22]) geschöpft haben sollte, zeigte sich als ein sehr unzuverläßiger Gewährsmann. Es ist höchst zweifelhaft, ob derselbe jenes Werk bei der Abfassung seiner Erläuterungen überhaupt benützte, und der kritiklose Gebrauch seiner zum Theile vom platonischen Systeme entschieden abweichenden und aus neuplatonischen Anschauungen entnommenen Deuteleien als Hülfs-

---

21) Aristoteles verweist hier auf ein von ihm selbst verfaßtes, nun leider verloren gegangenes Werk, worin den von Brandis (in dessen „Diatribe etc.“) zusammengestellten Nachrichten zufolge eine Darstellung der platonischen Ideenlehre nach den mündlichen Vorträgen Platos enthalten gewesen seyn sollte.

22) Es ist ohne Zweifel das nemliche Werk, auf welches in unserer Stelle Aristoteles selbst Bezug nimmt. — Vgl. die vorige Note. —

mittel zur Auslegung hat mehr in die Irre geführt als zum wahren Verständnisse beigetragen. — Wir beschränken uns darauf, obige Stelle durch die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung zu beleuchten, und überlassen es dem kundigen Leser, darüber zu urtheilen, ob und inwieweit der hiedurch gewonnene Sinn mit Rücksicht auf die hiemit übereinstimmenden urkundlichen Belege als dem platonischen Gedanken entsprechend betrachtet werden kann oder nicht.

Das Thier selbst (αὐτὸ τὸ ζῷον), heißt er hier, bestehe aus der Idee des Einen, der ersten Länge, Breite und Tiefe. Dann werden in einer weiteren Reihenfolge: der Geist, die Wissenschaft, die Meinung und die Empfindung als Zahlen angeführt, der Geist als Eins, die Wissenschaft als Zwei, die Zahlen der Meinung und Empfindung aber als jenen der Fläche und des Körpers entsprechend bezeichnet. Erinnern wir uns aus dem Studium der Geometrie, wie sich durch die Bewegung des Punktes die Linie, durch die Bewegung der Linie die Fläche und durch die Bewegung der Fläche der Körper konstruirt, so ergibt sich, daß Aristoteles, wenn er die Parallele hätte vollständig ziehen wollen, ebenso dem Geiste den Punkt und der Wissenschaft die Linie hätte gegenüberstellen müssen, wie er die Fläche der Meinung und den Körper der Empfindung gegenüberstellte. Vergleichen wir hiemit die aristotelische Metaphysik, wo es heißt, daß diejenigen Philosophen, welche die Ideen annehmen, die räumlichen Größen aus der Materie und der Zahl entstehen lassen, aus der Zweiheit die Längen, aus der Dreiheit die Flächen, aus der Vierzahl die Körper [23]), so kann es nicht zweifelhaft seyn, daß in unserer Stelle zwei von 1 bis 4 fortschreitende Reihen Idealzahlen einander gegenübergestellt sind. Die erste Reihe bildet: 1) die nicht näher bezeichnete Idee des Einen, 2) die aus der ersten Länge bestehende Linie, 3) die aus der Länge und Breite bestehende Fläche, 4) der aus der Länge, Breite und Tiefe bestehende Körper, — die zweite Reihe: 1) der Geist, 2) die Wissenschaft, 3) die Meinung, 4) die Empfindung.

Um den Zusammenhang beider Reihen zu erforschen, müssen wir vor Allem den Eingang der Stelle in's Auge fassen. Aristoteles bezieht sich hier auf eine Erklärung Platos in dessen Dialoge „Timäus" über die Bildung der Seele aus den Elementen,

23) XIV cap. 3 § 13: ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά.

womit offenbar die berühmte Stelle über die Schöpfung der Weltseele (p. 34 c. u. 35.) gemeint ist. Sie lautet, wie folgt:

ὁ δὲ (θεὸς) καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ· τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην.

Auch die Auslegung dieser Stelle ist nicht unbestritten. Hauptsächlich kann bezweifelt werden, ob die Gegensätze τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας und τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς einerseits, dann τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως und τῆς θατέρου anderseits Eines und Dasselbe oder Verschiedenes bedeuten. Diejenigen, welche wie Böckh und Stallbaum hierin nur verschiedene Ausdrücke eines und des nemlichen Gegensatzes finden und die ταὐτοῦ φύσις als gleichbedeutend mit der ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσῃ οὐσίᾳ sowie die θατέρου φύσις als gleichbedeutend mit der περὶ τὰ σώματα γιγνομένῃ μεριστῇ οὐσίᾳ betrachten, erklären die Weltseele einfach nur für eine Mischung aus zwei Wesen, aus dem untheilbaren und unwandelbaren und aus dem theilbaren und körperlich werdenden, — stoßen aber dann schon in den nächsten Zeilen auf eine unüberwindliche Schwierigkeit. Denn hier ist von einer Mischung aus drei Bestandtheilen (τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο — ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν) — die Rede, und diese Bestandtheile werden auch (p. 35 b.) nach einander aufgezählt: das ταὐτόν, das θάτερον und die οὐσία. Eine Ungenauigkeit im Ausdrucke läßt sich hier umsoweniger vermuthen, da etwas später (p. 37 a.) wiederholt und mit gleicher Bestimmtheit gesagt wird, daß die Weltseele aus den nemlichen drei Bestandtheilen zusammengesetzt sey (ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκρασθεῖσα μοιρῶν). — Um diese Dreizahl erklären zu können, mußte man annehmen, daß Plato unter dem Gegensatze

des ταὐτόν und θάτερον etwas Anderes verstanden habe als unter dem von ihm zuerst angeführten Gegensatze des untheilbaren und theilbaren Wesens. Dieser Ansicht waren schon Xenokrates und Krantor[24]). Daß Plato unter dem untheilbaren und unwandelbaren Wesen das der Ideen und unter dem theilbaren und körperlich werdenden Wesen das der sinnlichen Dinge verstand, kann nach dem Bisherigen nicht zweifelhaft seyn. Den Ideen legt Plato eine οὐσία bei, weil in ihnen die Urelemente zum unwandelbaren und in sich einheitlichen Seyn verbunden sind, den sinnlichen Dingen, insoferne ihnen durch die Theilnahme an den Ideen ein wandelbares Seyn in der Vielheit zukommt. Damit ist aber nach platonischer Anschauung alles Seyn erschöpft. Wenn also der aus diesen beiden Wesen gemischten οὐσία als weitere Bestandtheile das ταὐτόν und θάτερον entgegengesetzt werden, so bleiben uns für den Begriff der letzteren nur noch die Ursachen des Seyns oder die Elemente übrig. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß Plato mit den Ausdrücken ταὐτόν und θάτερον wirklich nur den Gegensatz des bestimmenden und bestimmbaren Elementes bezeichnet habe. Schon im „Parmenides" p. 143 treffen wir als ἓν καὶ ἕτερον bezeichnet einen mit der οὐσία verbundenen und doch wieder von ihr verschiedenen Gegensatz, auf welchem selbst wieder der Gegensatz der Einheit und Vielheit des Seyenden beruht. Deutlicher noch tritt der nemliche Gegensatz im „Sophistes" p. 255 rc. hervor, wo er bereits ταὐτὸν καὶ θάτερον genannt und als dasjenige bezeichnet wird, was durch seine Verbindung mit der Bewegung und dem Stillstande die Einheit und Vielheit des Seyenden bewirke. — Im „Philebus" p. 24—26 erörtert Plato umständlich, wie das bestimmende Element (τὸ πέρας) in sich selbst seiner Natur nach Eins sey und auch alles von ihm Bestimmte zur Einheit verbinde, wie dagegen die eigenthümliche Natur des bestimmbaren Elementes (τοῦ ἀπείρου) darin bestehe, daß es überall Verschiedenheiten hervorbringt und immer nur in Gegensätzen zu existiren vermag. Dieser Eigenthümlichkeit entsprechend wurde es auch in seinen mündlichen Vorträgen von ihm τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν genannt (vgl. oben S. 8, 14 u. 18) und Aristoteles bezeichnet es auf die ihm eigenthümliche Weise als das „Relative" (τὸ πρός τι)[25]).

---

24) Vgl. auch Müller: „Platons sämmtliche Werke" Bd. VI S. 97 u. 243. Anmerkung 167.

25) Metaph. XIV cap. 1 § 17, cap. 2 § 19. vgl. V cap. 15. dann Plato: De republ. V p. 476 a.

Daß endlich Plato namentlich im „Timäus“ p. 35 a. mit den Ausdrücken ταὐτόν und θάτερον nichts als die einfachen Elemente bezeichnen wollte, ist auch dadurch angedeutet, daß er nicht nur hier wiederholt, sondern auch ebenso p. 37 a., worauf schon Müller aufmerksam machte, beiden keine οὐσία, sondern nur eine „φύσις“ beilegte.

Hienach gewinnt nun die angeführte Stelle (Tim. 35 a.) folgenden Sinn:

„Er (Gott) aber bildete die ihrer Entstehung und Vorzüg„lichkeit nach frühere und ältere Seele als Gebieterin und Be„herrscherin des ihr unterworfenen Leibes aus folgenden Bestand„theilen und auf folgende Weise: Aus dem untheilbaren und „unwandelbaren Wesen, dann aus dem theilbaren, im körperlichen „Werden begriffenen mischte er eine dritte, zwischen beiden die „Mitte haltende Wesensart, — dann (mischte er hiemit) die „Natur des Sichselbstgleichen und des Verschiedenen und stellte „sie (die mit diesen beiden gemischte Wesensart) in die Mitte „zwischen das Wesen des Untheilbaren und des den Körpern nach „Theilbaren. Diese drei nahm er und vereinte sie alle zu einer „Idee, indem er die schwervereinbare Natur des Verschiedenen „gewaltsam mit der des Sichselbstgleichen zusammenbrachte. Beide „mit dem Wesen vermischend und aus Dreien Eins machend, „theilte er das Ganze wieder in so viele Theile, als sich geziemte, „wovon jeder aus dem Sichselbstgleichen, dem Verschiedenen und „dem Wesen gemischt war.“

Den Grund, warum es einer solchen Mischung zur Bildung der Weltseele bedurfte, entnehmen wir aus p. 37 a—c. Hier erwähnt Plato, wie die Seele mit der sinnlichen und übersinnlichen, der materiellen und Ideen-Welt in Verkehr stehe und beide zu erkennen vermöge. Um nun dieses Vermögen zu erlangen, mußte sie die Natur von beiden in sich tragen. Denn nur das Gleiche vermag, wie es in unserer Stelle (Aristot. de anima I, 2) heißt, das Gleiche zu erkennen. Die materielle Welt besteht jedoch aus einer unendlichen Vielheit einzelner Dinge und auch die Ideenwelt aus einer Menge von Ideen, welche sich durch Abstammung von einander in's Unendliche vervielfältigen. Beiden Welten gegenüber muß sich also die Seele, um dem Erkennbaren gleich zu werden, obwohl in sich selbst Eins, zu einer unendlichen Vielheit gestalten, und dieses wird ihr eben dadurch möglich, daß ihr ausser dem idealen und körperlichen Wesen auch noch die Elemente der Ideen beigemischt sind. Der Besitz dieser Ele-

mente macht sie fähig, die Ideen in sich selbst zu erzeugen. Damit erlangt sie aber nicht bloß das Vermögen zur Erkenntniß der ganzen Ideenwelt, sondern auch aller sinnlichen Dinge; denn die Erkennbarkeit sowie das wahrhafte Seyn der letzteren besteht ja nach platonischer Anschauung überhaupt nur in dem, worin sie an den Ideen Theil nehmen.

Hienach könnte man geneigt seyn, die platonische Weltseele für ein dem Menschen ähnliches Doppelwesen zu halten, welches ebenso wie dieser durch Zusammensetzung aus einer körperlichen und geistigen Natur dem Reiche der sinnlichen Dinge und der Ideenwelt zugleich angehört. Dieses ist aber nicht der Fall. Plato sagt p. 35 a. ausdrücklich, die drei Bestandtheile seyen in ihr zu einer Idee verbunden worden (εἰς μίαν ἰδέαν). Am Anfange des darauf folgenden Cap. heißt es, daß erst, nachdem die Weltseele schon vollendet war, die Körperwelt geschaffen worden sey [26]), und alsbald darauf wird sie selbst etwas Unsichtbares und die sichtbare Welt ihr Leib genannt. Hieraus müssen wir folgern, daß die platonische Weltseele der Ideenwelt allein angehört. Dann können wir aber auch dem theilbaren und körperlich werdenden Wesen, welche nach p. 35 a. mit dem untheilbaren zu einer dritten Wesensart verbunden wurde, nicht mehr die Bedeutung einer bereits dem Stoffe eingebildeten Idee beilegen, sondern Plato kann auch hier nur eine reine Idee im Sinne gehabt haben, und der Unterschied beider Wesensarten nur darin gelegen seyn, daß die eine, wenn sie sich mit dem Stoffe verbindet, zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen wird, die andere dagegen ideal bleibt und sich ihrer Natur nach nicht zur Einbildung in den Stoff eignet.

Die Idee der Weltseele begreift also in sich zwei Ideen, eine in die Körperlichkeit übergehende und eine ideal bleibende, und da jede von diesen Ideen wieder weiter bestimmbar ist, so ergeben sich hieraus zwei Reihen von Idealzahlen, welche die erste Idealzahl unter sich gemein haben, mit der zweiten Idealzahl aber sich von einander trennen. Durch das eine, in die Körperlichkeit übergehende Wesen ist die Weltseele äusserlich bestimmbar und fähig, ein Daseyn im Raume anzunehmen. In dem anderen, ideal bleibenden Wesen liegt für sie ein Vermögen

26) p. 36 d: Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ ξυνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις ἐγεγένητο μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ ξυναγαγὼν προσήρμοττεν.

der Selbstbestimmung. Durch das erste Wesen wird sie zum wachsthümlichen Princip eines Körpers, ein ζῷον, durch das zweite ein vernünftiger und der Erkenntniß fähiger Geist.

Unter dem αὐτὸ τὸ ζῷον in unserer Stelle haben wir wohl nicht die Weltseele im neuplatonischen Sinne, sondern einfach nur die Idee des Thieres [27]) zu verstehen. In der ersten Idealzahl hat das Thier noch gar kein räumliches Daseyn; denn die erste Bestimmung im Raume ist der Punkt. Dieser aber bezeichnet bloß einen Ort im Raume ohne Ausdehnung. Soll der Punkt weiter bestimmt werden, so kann dieses nur durch Bewegung geschehen [28]). In dieser Bestimmung (der zweiten Idealzahl) entsteht durch die Bewegung des Punktes (nach der Länge) die Linie, in der weiteren Bestimmung der Linie (der dritten Idealzahl) durch deren Bewegung (nach der Breite) die Fläche und in der weiteren Bestimmung (nach der Tiefe) der Körper. In der Idee des Thieres ist die Vierzahl dieser Bestimmungen vollständig enthalten, und im vollkommensten Thiere, dem Menschen, auch in ihrer vollen Erkennbarkeit ausgedrückt. Bei den unorganischen Körpern läßt ihre Gestalt unentschieden, welche Ausdehnung wir an ihnen als Längenrichtung, Breite oder Tiefe betrachten wollen, und selbst an den Pflanzen ist nur die Längenrichtung, nicht aber auch schon der Unterschied von Breite und Tiefe erkennbar [29]).

---

27) Es ist ein bekannter, bei Aristoteles oft vorkommender Sprachgebrauch, die Ideen durch den Beisatz von αὐτός zu bezeichnen. In Metaph. III cap. 2 § 24 und VII cap. 16 § 11. wird bemerkt, wie die Platoniker aus allen sinnlichen Dingen Ideen machten, indem sie ihnen bloß dieses Wörtchen beifügten, z. B. αὐτοάνθρωπος die Idee des Menschen, αὐτόϊππον die Idee des Pferdes. Vgl. auch ib. I cap. 9 § 26, XIII cap. 8 § 30. — Uebrigens darf man nicht übersehen, daß das griechische Wort ζῷον nicht ganz dasselbe bedeutet, wie unser deutsches Wort Thier, sondern dadurch der allgemeinere Begriff eines lebenden Wesens ausgedrückt wurde. — Vgl. auch Schelling's sämmtl. Werke Abth. II. Bd. 1. S. 448.

28) Die Bewegung ist es nach aristotelischer Lehre, wodurch die Form mit der Materie verbunden wird. Vgl. oben § 61. Note 10.

29) Eine sehr oberflächliche und nichts weniger als befriedigende Erklärung dieser 4 Idealzahlen enthält Philoponus in seinem Commentar zu fraglicher Stelle: Ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς μονάδα μὲν λαμβάνει τὸ σημεῖον, δυάδα δὲ τὴν γραμμήν, τριάδα δὲ τὸ ἐπίπεδον καὶ τετράδα τὸ στερεὸν αὐτό· αὗται γὰρ ἀρχαὶ τοῦ σώματος. μονάδα μὲν οὖν τὸ σημεῖον ὡς ἀμερές· τὴν δὲ δυάδα γραμμήν, ἐπειδὴ τὸ σημεῖον ῥυὲν ἐγέννησε τὴν γραμμήν, ἥτις ὑπὸ δύο σημείων περατοῦται καὶ ἔστι μῆκος ἀπλατές. τὴν τριάδα δὲ τὸ ἐπίπεδον, ἢ διὰ τὸ πρῶτον εἶναι

In der zweiten Reihe ist die 1. Idealzahl der Geist, noch nicht zur Erkenntniß eines von ihm Verschiedenen fortgeschritten, sondern in der ursprünglichen Einheit seiner Selbstbestimmung nur Anfang und Grund aller Erkenntniß. Wenn nun der Geist sich von sich hinweg nach außen wendet und mit etwas ihm Fremden in Berührung kommt, hat er sich, um dieses zu erkennen, zur Uebereinstimmung mit demselben zu bestimmen, und dadurch entsteht die Wissenschaft. — Als Grund, warum diese die 2. Idealzahl bilde, gibt Aristoteles in unserer Stelle an: μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν. — Themistius bemerkt erläuternd hiezu: ἀφ' ἑνὸς γὰρ ἐφ' ἓν καὶ ἡ ἐπιστήμη. — Hieraus hat sich nun eine gewöhnliche Ansicht dahin gebildet, als sey der Wissenschaft die Zweizahl deshalb beigelegt, weil in derselben zum Geiste noch der zu erkennende Gegenstand hinzukomme [30]). Hiebei ist jedoch übersehen, daß nach

---

τῶν σχημάτων τὸ τρίγωνον, ἢ ὅπερ καὶ μᾶλλον, ὅτι ὥσπερ τὸ σημεῖον ῥυὲν ἐποιησεν ἐκ τῆς κατὰ μῆκος διαστάσεως ἕτερον σημεῖον· ἐὰν τὸ αὐτὸ τοῦτο σημεῖον ῥυῇ καὶ κατὰ πλάτος γεννήσει πάλιν ἕτερον σημεῖον. ὥστε γίγνεται τρία σημεῖα ἓν μὲν τὸ πέρας τοῦ μήκους, ἕτερον δὲ τὸ πέρας τοῦ πλάτους καὶ τρίτον τὸ κοινὸν ἀμφοῖν· τετράδα δὲ δι' αὐτὸ τὸ στερεόν. ἤτοι πάλιν ὅτι πρῶτον τῶν στερεῶν σχημάτων ἡ πυραμίς, ἥτις γίγνεται ἐκ τεσσάρων τριγώνων ἢ πάλιν καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν. ὡς γὰρ τὸ σημεῖον ῥυὲν κατὰ μῆκος ἐγέννησεν ἄλλο σημεῖον, καὶ πάλιν κατὰ πλάτος ῥυὲν ἐγεννησεν ἕτερον· οὕτως ἐὰν ῥυῇ κατὰ βάθος γεννήσει πάλιν ἄλλο· ὥστε τέσσαρα γεννήσεται σημεῖα· δεῖ δὲ νοεῖν τὴν τοῦ βάθους εὐθεῖαν μετεωριζομένην. οὕτω μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς μονάς, δυάς, τριάς τετρὰς ὑπάρχει. — Daß Plato die Idealzahlen nach der Zahl von Punkten, nemlich eines ursprünglichen Punktes und der Endpunkte der durch die Bewegung des ursprünglichen Punktes nach den 3 Dimensionen des Raumes beschriebenen Linien bestimmt habe, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil er, wie uns Aristoteles (Metaph. I cap. 9 § 35.) berichtet, dem Punkte keine Realität beilegte, sondern ihn für eine bloße geometrische Erfindung erklärte und sich dafür des Ausdruckes „Anfang der Linie" (ἀρχὴ γραμμῆς) bediente. Aristoteles hat auch in fragl. Stelle (de anima I cap. 2 § 7.) die 1. Idealzahl nicht „Punkt", sondern mit Vermeidung jeder weiteren Bezeichnung einfach nur „die Idee des Einen selbst" (αὐτὴν τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέαν) genannt. Abgesehen davon entstehen durch die Bewegung des Punktes immer nur Linien, niemals eine Fläche oder ein Körper. Wenn ferner 3 deshalb die Idealzahl der Fläche seyn sollte, weil das Dreieck die einfachste Figur in der Fläche und 4 deshalb die Idealzahl des Körpers überhaupt, weil die (dreiseitige) Pyramide der einfachste Körper mit vier Flächen ist, so bedürfte der Zusammenhang dieser Gründe mit dem daraus Gefolgerten selbst noch einer Erklärung, welche uns Philoponus schuldig geblieben ist.

30) Petersen im „Rheinischen Museum für Philologie" II. S. 553. — Müller: „Platons sämmtl. Werke." Bd. VI. S. 264. Anm. 3.

der Erläuterung, welche uns Aristoteles über die Natur der Idealzahlen gibt, durch eine solche Zusammenzählung niemals eine Idealzahl hätte entstehen können. — Vgl. oben § 77. 2. — Trendelenburg[31]) und Brandis[32]) suchten den Grund in einer Analogie zwischen der wissenschaftlichen Methode und der geraden Linie, weil in ihr das Erkennen mit Sicherheit, weder nach rechts noch nach links abweichend seinem Ziele entgegen schreite, während die „Meinung" vielfach von dem geraden Wege der Wahrheit abweiche, und diesen Abweichungen gleichsam eine Fläche, ein freies Feld darbiete. Diese Ansicht findet sich zwar schon bei Philoponus[33]). Sie ist jedoch entschieden unrichtig. Die Wissenschaft hat es keineswegs immer nur mit Einem zu thun, worauf sie via directissima losgeht. Ihr steht vielmehr eine unendliche Menge von Objecten gegenüber, von welchen keines für sich allein, sondern jedes nur in der Verbindung des Ganzen und durch seine Zurückführung auf ein bereits im Besitze der Wissenschaft befindliches höchstes Prinzip erkennbar wird, — und nur insoferne könnte man sagen, daß die Wissenschaft auf Eines gerichtet sey.

Die 3. Idealzahl oder die Meinung (δόξα) bestand in der durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Vorstellung[34]). Gegenstand der δόξα sind die sinnlichen Dinge[35]). Diese sind aber ihrer Natur nach dem Geiste fremd, ja ihm entgegengesetzt und insoferne von ihm unerkennbar. Der Satz: „Nur das Gleiche vermag das Gleiche zu erkennen" — läßt sich auch so ausdrücken: „Nur der Geist vermag überhaupt zu erkennen, und auch er vermag wieder nur das Geistige zu erkennen." Das Geistige nun, was der Geist unmittelbar zu erkennen vermag, findet Plato in den

---

31) L. cit. p. 87.

32) „Handbuch der Geschichte ꝛc." II. Th. S. 318.

33) L. c.: δυάδα δὲ (εἶναι) τὴν διάνοιαν· ἔχει γὰρ αὐτη τὸ ποθέν ποι· διανύει γὰρ ὁδόν τινα καὶ μεταβαίνει ἀπὸ προτάσεων ἐπὶ συμπέρασμα. τριάδα δὲ τὴν δόξαν, διότι αὐτη ὁρμήσασα δοξάσαι τι διστάζει καὶ οἱονεὶ σχιστὴν ὁδὸν ποιεῖται πότερον ᾧδε ἢ ᾧδε τραπείη· ὥσπερ ὁδόν τινα ἀνύσας, εἶτα εἰς ὁδὸν σχιστὴν ἐμβαλὼν καὶ ἀπορῶν πότερον τῇδε ἢ τῇδε τραπείη, οὕτω καὶ ἡ δόξα ὑποθέσει τινὶ χρησαμένη, εἶτα δοξάσαι τι περὶ ταύτης θέλουσα ἐφ' ἑκάτερα τῇ ἀπορίᾳ τρέπεται, ἀποροῦσα εἴτε ἡ κατάφασις ἀληθὴς εἴτε ἡ ἀπόφασις.

34) Theaet. p. 187 a, 188 e, 189 a etc. — De republ. V p. 477 b.

35) De republ. VII 534. a. δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν. — Tim. p. 28. a. c. τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως. 51. d. 52. a.

Ideen. Sie sind dasjenige, was den Geist unmittelbar berührt[36]). Der Geist vermag also die sinnlichen Dinge nur dadurch zu erkennen, daß er das Geistige in ihnen herausfindet und die in der sinnlichen Wahrnehmung erlangten Vorstellungen durch Ansichziehen des Wesentlichen zu den Ideen erhebt. Hiemit befaßt sich die διάνοια (der „durchwirkende" νοῦς) oder, wie wir es mit dem entsprechenden deutschen Worte nennen können, die Verstandesthätigkeit. Die aus der sinnlichen Wahrnehmung abgeleiteten Vorstellungen enthalten aber immer nur empirische Begriffe, welche, solange nicht der Ort, welchen sie nach der Reihenfolge der Bestimmungen in der Ideenwelt einnehmen, oder ihre organische Verbindung mit der höchsten Idee erkannt ist, ebensowohl wahr wie falsch seyn können, während die aus der Idee entwickelte Wissenschaft die Möglichkeit eines Irrthums ausschließt[37]). In den empirischen Begriffen ist nun der Geist von der Erkenntniß weiter entfernt als in der Wissenschaft. In der letzteren erreicht er sein Object (die Idee) wie mit einem Schritte; in jenen dagegen hat er seine empirischen Vorstellungen erst noch mit seiner idealen Erkenntniß zu vermitteln, sohin die Idee, welche er in dieser als dem empirischen Begriffe übergeordnet vorfindet, zu diesem zu bestimmen.

Die 4. Idealzahl oder die Empfindung (αἴσθησις) endlich ist die unterste Stufe der Erkenntniß, ein begriffloses Bewußtwerden von den sinnlichen Dingen, welche sich hier der Geist erst durch Begriffsbildung vorstellbar zu machen hat. Plato nennt daher die sinnliche Empfindung für sich ἄλογον[38]). Gegenstand der Empfindung ist immer nur das Einzelne, während bei der Erkennt-

---

36) Οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται. De rep. VI p. 511. b.

37) Wenn Brandis in seiner „Diatribe etc." p. 56. dasjenige, was unter dieser Idealzahl zu verstehen sey, auf folgende Art bezeichnet: physica sive opinione percipienda, i. e. ea quae quidem in rerum natura generalia essent, neque tamen ad suas ideas jam relata, so können damit wohl nur die empirischen Begriffe gemeint seyn. — Philoponus, welcher gleichfalls hiemit übereinstimmt, begründet seine Ansicht durch Bezugnahme auf die eigenen Worte Plato's im Tim. p. 28. a: τριὰς δὲ τὰ φυσικὰ καὶ δοξαστά. φυσικὰ δέ φημι τὰ καθόλου τὰ ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ ἃ ἡ δόξα ἔχει· ὡς καὶ ἐν Τιμαίῳ φησὶν ὁ Πλάτων· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, τὸ νοητὸν λέγων· τί δὲ τὸ γιγνόμενον ἀεί, οὐδέποτε (δὲ ὄν), τὰ ἐν τοῖς φυσικοῖς λέγων καθόλου. εἰ γὰρ ἀεὶ γίγνεσθαι αὐτό φησι καὶ γίγνεται μὲν τὰ φυσικά, ἐν τούτοις δὲ τὰ μερικὰ ἐν χρόνῳ τινὶ ὄντα, οὐκ ἂν λέγοιτο ἀεὶ γίγνεσθαι, δῆλον ὡς περὶ τῶν καθόλου ὁ λόγος, περὶ ἃ καὶ τὴν δόξαν ἐνεργεῖν φησί.

38) Tim. p. 28 a, 51 e.

niß der Begriffe der Geist sich noch im Allgemeinen befindet. Um also auch das Einzelne in den Bereich seines Erkennens zu ziehen, hat er noch seine Begriffe zur Uebereinstimmung hiemit zu bestimmen.

Ueberblicken wir noch einmal die Abstufung dieser vier Idealzahlen, so finden wir darin eine fortschreitende Entfernung der Objekte vom Erkenntnißvermögen des Geistes, wodurch dieser zu immer neuen Selbstbestimmungen getrieben wird. In gleichem Maße, in welchem die Objekte durch ihre Bestimmungen nach dem Verhältnisse des Abstandes der Idealzahlen vom Eins sich von ihrer Urquelle entfernen, muß ihnen der nach Erkenntniß strebende Geist in der Selbstbestimmung von Stufe zu Stufe nachfolgen. Dieser Gedanke ist auch in unserer Stelle unverkennbar ausgedrückt. Gleich Anfangs heißt es, daß Plato die Seele aus den Elementen habe entstehen lassen, weil nur das Gleiche das Gleiche zu erkennen vermöge, und die Dinge aus den Prinzipien entstünden. Dann werden die zwei Reihen Idealzahlen angeführt mit dem Beisatze, daß die Idealzahlen die Prinzipien seyen und auch diese aus den Elementen bestünden. Wenn also der Geist durch die ihm inwohnenden Elemente die Idealzahlen nachbildet, so befindet er sich im Besitze der Prinzipien und vermag alle Dinge zu erkennen. Zum Beweise hiefür wird sich auf die Erfahrung berufen, daß wir die Bestimmungen der Dinge durch alle Erkenntnißstufen hindurch verfolgen, und zuletzt behauptet, diese Zahlen seyen die Ideen der Dinge.

Wieweit Plato die Erforschung der Ideen in seiner Lehre von den Idealzahlen ausdehnte, ist ungewiß. Als sicher können wir indessen annehmen, daß er auf diesem Wege zu keiner vollendeten Ausführung eines Systems gelangte, weil damit Aristoteles ein viel weiteres Feld zu Einwendungen gegen die platonische Ideenlehre gewonnen hätte. Daraus, daß dieser namentlich in seinen Erörterungen über die platonische Zahlenlehre sich so oft in die Nothwendigkeit gesetzt findet, seine Angriffe nur gegen mögliche Folgerungen aus den Anfangsgründen dieser Lehre zu richten, dürfen wir mit Recht schließen, daß Plato selbst sich in seinen mündlichen Vorträgen sehr allgemein gefaßt haben müsse, und vielleicht nur die Methode von der Auffindung der Ideen nach den Idealzahlen zum Hauptgegenstand derselben gemacht, die Anwendung dieser Methode zur Entwicklung eines systematischen Wissens durch Ableitung aus der höchsten Idee dagegen einer späteren Zeit überlassen habe.

b) Die mathematischen Zahlen.

§. 79.

Nachdem wir den Unterschied der Idealzahlen und der mathematischen Zahlen bereits im §. 77. kennen gelernt haben, übrigt uns nur noch, das Verhältniß beider zu einander näher zu betrachten, und hienach dasjenige zu erforschen, was sich in den auf uns gekommenen Bruchstücken von der platonischen Zahlenlehre auf die Entstehung der mathematischen Zahlen Bezügliches vorfindet.

Die Mathematik befaßt sich überhaupt nur mit der Quantität ohne Rücksicht auf die Qualität der Dinge. Die Quantität ergibt sich uns dann, wenn wir von der Verschiedenheit der Bestimmungen absehen und nur die Bestimmungshandlungen in's Auge fassen (§ 77). In den mathematischen Größen wiederholt das menschliche Denken die Verrichtungen des bestimmenden Elementes zur Hervorbringung der sinnlichen Dinge, jedoch ohne Rücksicht auf die vorausgehenden Bestimmungen, welche die bestimmbaren Unterlagen (ὑποκείμενα) zu diesen Verrichtungen bilden [1]). Das mathematische Denken ist zwar wie das dialektische in den Ideen über das Gewordene erhaben und bewegt sich in einem Reiche ewiger und nothwendiger Wahrheiten. Weil es sich aber von dem bestimmbaren Elemente (der ὕλη) losgetrennt hat, befindet es sich auch außer dem Zusammenhange mit dem Prinzip des Wissens [2]) und vermag nicht zur Erkenntniß des Wesens der Dinge zu gelangen [3]), sondern ergeht sich immer nur in substanzlosen Formen. Der Nutzen der Mathematik in der Wissenschaft besteht nach Plato bloß darin, daß sie die Seele zur Dialektik vorbereitet und zur Betrachtung des Wesens und der Wahrheit hinleitet [4]). Die mathematischen Größen setzen daher einerseits die Ideen voraus, weil sie ohne diese aller Wahrheit beraubt wären, bilden dagegen anderseits selbst wieder eine Voraussetzung für die sinnlichen Dinge, weil diese erst dann entstehen, wenn die Ideen bei ihrer Einbildung in den Stoff den

---

1) Eben dieser Trennung wegen bezeichnet Aristoteles die mathematischen Dinge mit den Ausdrücken: τὰ ἐν ἀφαιρέσει (de anima. III cap. 4 § 8.), τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (Metaph. XI cap. 3 § 12).

2) De rep. VI. p. 510. c. 511. a.

3) L. c. p. 511. d. 533. c.

4) L. c. VII. p. 525. a.

mathematischen Bestimmungen unterworfen werden, ohne welche sie nicht in den Raum und die Zeit eintreten können[5]).

Im XIII. Buche der aristotel. Metaphysik werden uns an verschiedenen Stellen Sätze aus der platonischen Lehre über die Entstehung der Zahlen mitgetheilt, welche für uns wegen Mangels hinlänglicher Erläuterung sehr schwer verständlich sind, theilweise aber eine größere Klarheit gewinnen, wenn man den Unterschied der Idealzahlen und der mathematischen Zahlen immer gehörig im Auge behält.

Im Cap. 7. § 37. wird als eine Lehre der Platoniker angeführt, daß die Vierzahl von der Zweizahl und die Achtzahl von der Vierzahl erzeugt werde[6]), und aus zwei anderen Stellen (§ 21 u. 31. im nemlichen Cap.) ersehen wir, daß diese Erzeugung mittels Zuhülfenahme des bestimmbaren Elementes (der δυὰς ἀόριστος) zu Stande kommen sollte[7]). Aus diesen Stellen glaubte Schwegler[8]) den Satz ableiten zu können: „Je die folgende Idealzahl ist das Produkt einer früheren, erzeugt aus einer Verbindung derselben mit der δυὰς ἀόριστος." Gegen diese Auffassung erheben sich jedoch mancherlei Bedenken:

Aristoteles versichert uns wiederholt auf das Bestimmteste,

---

5) Auf die vermittelnde Stellung, welche hienach die mathematischen Bestimmungen zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen einnehmen, deutet die Bemerkung Syrians zu Aristot. Metaph. XIII cap. 6 § 12, nach welcher Plato gelehrt haben soll: εἶναι τὸν μαθηματικὸν (ἀριθμὸν) πρεσβύτερον μὲν ὄντα τοῦ φυσικοῦ, καταδεέστερον δὲ τοῦ εἰδητικοῦ. — Auch Aristoteles erwähnt, daß Plato das Mathematische überhaupt das zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte Stehende (τὸ μεταξὺ) genannt habe. — Metaph. I cap. 6 § 6. vgl. cap. 9 § 29, III cap. 1 § 8 cap. 2 § 22, XIV cap. 3 § 16.

6) αἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ τετράδι δυάδες ἔστωσαν ἀλλήλαις ἅμα· ἀλλ' αὗται τῶν ἐν τῇ ὀκτάδι πρότεραί εἰσι, καὶ ἐγέννησαν, ὥσπερ ἡ δυὰς ταύτας, αὗται τὰς τετράδας τὰς ἐν τῇ ὀκτάδι αὐτῇ.

7) § 21: ἀλλ' ἐκ τῆς δυάδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος ἐγίγνετο ἡ τετράς. — § 31: ἡ γὰρ ἀόριστος δυάς, ὥς φασί (nemlich die Platoniker), λαβοῦσα τὴν ὡρισμένην δυάδα δύο δυάδας ἐποίησεν· τοῦ γὰρ ληφθέντος ἦν δυοποιός. — Die ideale Zweiheit ist hier als bestimmte (ὡρισμένη δυάς), d. h. als die durch Bestimmung aus den beiden Elementen gebildete, von der unbestimmten Zweiheit (ἀόριστος δυάς), d. i. dem bestimmbaren Elemente wohl unterschieden.

8) In seinem Commentare Bd. III. S. 221. vgl. Bd. IV. S. 319, 320 u. 322.

daß Plato die Idealzahlen aus dem bestimmbaren und bestimmenden Elemente habe entstehen lassen [9]). Nun haben wir zwar oben S. 27 gefunden, daß in der Reihenfolge der Idealzahlen jede vorhergehende zum bestimmbaren Elemente für die nächst folgende wird. Davon aber, daß eine vorhergehende Idealzahl jemals die Stelle des bestimmenden Elementes bei der Erzeugung einer nachfolgenden Idealzahl vertreten sollte, findet sich in den auf uns gekommenen Nachrichten von dem Inhalte der platonischen Zahlenlehre nirgends die geringste Spur.

An einer anderen Stelle sagt Aristoteles, Plato habe darum die Zweiheit zum materiellen Prinzip gemacht, weil sich aus ihr die Zahlen „mit Ausnahme der ersten Zahlen" auf natürliche Weise wie aus einer bildsamen Masse ableiten ließen [10]). Welche Zahlen unter diesen „ersten" Zahlen (πρώτοις ἀριθμοῖς) zu verstehen seyen, schien den Auslegern zweifelhaft. Einige glaubten, Aristoteles habe damit die ungeraden Idealzahlen gemeint. Diese Ansicht findet sich nicht bloß schon bei Alexander, sondern man könnte sich zu ihrer Unterstützung auch auf eine weitere Stelle in der aristotelischen Metaphysik [11]) beziehen, wo dem Plato der Vorwurf gemacht wird, daß er mit seinem materiellen Prinzip, dem μέγα καὶ μικρόν, keine anderen Zahlen als nur die auf Verdoppelung beruhenden hervorzubringen im Stande sey [12]). Allein abgesehen davon, daß sich kein genügender Grund angeben läßt, warum Aristoteles die ungeraden Zahlen schlechthin „die ersten sollte genannt haben, steht diese Auslegung auch im Widerspruche mit den angeführten Stellen, nach welchen Plato nicht

---

9) Metaph. I cap. 6 § 8: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. — Ib. XIV cap. 3 § 19: τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι ἄλλως ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον (d. i. nach Plato). Vgl. auch XIII cap. 6 § 7. u. cap. 7 § 20.

10) Metaph. I cap. 6 § 12: διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.

11) XIV cap. 3 § 21. vgl. cap. 4 § 1.

12) Das Wort ἐκμαγεῖον haben wir schon oben §. 76. Note 16 bei Plato zur Bezeichnung des bestimmbaren Elementes gefunden. Es hat aber auch die Bedeutung eines Urbildes oder Modelles, nach welchem eine bildsame Masse geformt werden kann. In diesem Sinne hat das ἐκμαγεῖον hier Alexander verstanden, welcher bemerkt, wie die Modelle (τύποι) Alles, was in sie hineingelegt werde, sich verähnlichen, so bringe auch die Dyas aus jeder Zahl nach ihrer Form eine andere hervor, indem sie dieselbe verdoppele.

bloß die geraden, sondern sämmtliche Idealzahlen aus der δυὰς ἀόριστος ableitete. Hienach, dann mit Rücksicht auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch des Aristoteles kann der Ausdruck πρῶτοι ἀριθμοί hier entschieden nur auf die Idealzahlen überhaupt bezogen werden[13]). Geht man von dieser letzteren Ansicht aus, so konnte Aristoteles unter den übrigen Zahlen, welche sich auf natürliche Weise (εὐφυῶς) aus dem materiellen Prinzip Platos ableiten lassen, nur die mathematischen verstanden haben. Damit ist uns aber zugleich angedeutet, daß wir auch unter dem Produkte, welches nach Metaph. XIII cap. 7 § 21. u. 31. aus der Verbindung der idealen Zweizahl und des bestimmbaren Elementes ergibt, nicht die ideale sondern die mathematische Vierzahl zu verstehen haben.

Daß Aristoteles im XIII. Buche seiner Metaphysik die Idealzahlen nicht ausschließend zum Gegenstande seiner Erörterungen machte, und die Entstehung der mathematischen Zahlen nicht von der der Idealzahlen gesondert behandelte, darf uns nicht irre machen. Denn die Erzeugung der Idealzahlen steht, wie wir bereits (S. 19 u. f.) gezeigt haben und im Folgenden noch näher erläutern werden, mit jener der mathematischen Zahlen in innigem Zusammenhange. Schon aus diesem Grunde und wenn auch die Ideen in ihrer Eigenschaft als Zahlen nicht, wie Schwegler[14]) annimmt, zugleich die Vorbilder für die mathematischen Zahlen gewesen wären, konnte Aristoteles das Verhältniß beider Arten von Zahlen gar wohl zur Widerlegung der platonischen Theorie über die Idealzahlen benützen.

Schon Böckh hat darauf hingewiesen, wie das Eins, als theilbar gedacht, bereits die beiden Elemente der pythagoreischen Zahlenlehre in sich trage; denn es wird als solches durch seine unendliche Theilbarkeit zu einem Unbegrenzten (ἄπειρον), welches nur dadurch, daß man seine Theilung begrenzt und seine Theile wieder zur Einheit zusammenfaßt, auf eine bestimmte Zahl

---

13) Vgl. Metaph. XI cap. 2 § 16, XIII cap. 6 § 5. u. 14. cap. 7 § 2, 17, 21. u. 48. cap. 8 § 12, wo überall mit den Worten πρῶτος ἀριθμός, πρῶτον ἕν, πρώτη μονάς, δυάς etc. die Idealzahlen bezeichnet werden. — Trendelenburg a. a. O. p. 79. — Biese: „Die Philosophie des Aristoteles." Bd. I. S. 382. Note 1. — Zeller: „Platonische Studien." S. 255. — Bonitz („Aristotelis Metaphysica" P. II. pag. 95 ist dagegen wieder zur Auslegung Alexanders zurückgekehrt.

14) A. a. O. Bd. III. S. 132.

zurückgebracht werden kann[15]). Die mathematische Mehrzahl entsteht nun zwar nicht bloß durch Theilung des Eins, sondern auch durch Verbindung von Einheiten, z. B. die Zweizahl dadurch, daß 1 + 1 zusammengezählt wird[16]). Allein diese Verbindung ist nur dadurch möglich, daß die mehreren Einheiten Theile einer höheren Einheit werden, welche ihre Vielheit nur noch potentiell enthält[17]). Ohne diese Annahme wäre die Thatsache, welche, wie schon bemerkt (§ 49), den weisen Sokrates so sehr in Erstaunen setzte, daß nämlich 2 aus 1 ebensowohl durch Zusammensetzung wie durch Theilung, also durch entgegengesetzte Ursachen entsteht, allerdings ein unerklärliches Wunder.

Als untheilbar gesetzt ist das Eins an sich noch keine Zahl, sondern nur Prinzip der Zahlen, und zwar, wie Aristoteles sagt, aus dem Grunde, weil es sich dem Vielfachen der Zahl gegenüber wie das Maß zum Meßbaren verhält[18]). Das untheilbare Eins wird erst zur Zahl, wenn es als Glied in der von ihm eröffneten arithmetischen Zahlenreihe erscheint. Hier ist es aber dann mit allen nachfolgenden Zahlen schon wieder als Theil in einer höheren Einheit begriffen.

Aus Aristoteles [19]) ersehen wir, daß die Platoniker die Entstehung der mathematischen Zahlen durch Theilung von der

---

15) „Philolaos ꝛc." S. 54.

16) Aristoteles nannte deshalb (Metaph. XIII cap. 8 § 40. u. 47.) die Einheiten, aus welchen die mathematischen Zahlen zusammengesetzt sind, Materie der Zahlen (ὕλη τῶν ἀριθμῶν) und die Verbindung dieser Einheiten in den Zahlen ihre Form (εἶδος). Diese Unterscheidung findet offenbar auf die Idealzahlen keine Anwendung.

17) Ἔστι γάρ πως ἓν ἑκάτερον τῇ μὲν ἀληθείᾳ δυνάμει, εἴγε ὁ ἀριθμὸς ἕν τι καὶ μὴ ὡς σωρός, ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρων μονάδων, ὥσπερ φασίν· ἐντελεχείᾳ δ' οὐκ ἔστι μονὰς ἑκατέρα. Metaph. XIII cap. 8 § 45. — τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν, οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε. Ib. VII cap. 13 § 16.)

18) Ὡς μέτρον μετρητῷ Metaph. X cap. 6 § 12. — οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός, . . . ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν. Ib. XIV cap. 1 § 13. — μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται· γιγνώσκεται δ' ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, ὁ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἑνί. ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ᾗ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν· διὸ τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ᾗ ἀριθμός. Ib. X cap. 1 § 16—17. vgl. XIII cap. 8 § 49. u. XIV cap. 1 § 12. — Nach den Commentaren des Alexander zur Metaphysik und des Simplicius zur Physik des Aristoteles soll Plato nicht die μονάς, sondern die δυάς als die erste (mathematische) Zahl betrachtet haben.

19) Metaph. XIII cap. 7 § 52 u. 53.

durch Zusammenzählung unterschieden und auf diese Unterscheidung ein nicht geringes Gewicht legten. Aristoteles findet dieses von seinem Standpunkte aus lächerlich. Der Unterschied, welcher sich den Platonikern ergab, je nachdem sie die Entstehung der Zahlen aus dem Gesichtspunkte der Theilung oder jenem der Addition betrachteten, hatte jedoch ohne Zweifel seinen guten Grund in dem Verhältnisse der mathematischen Zahlen zu den Idealzahlen.

Die Entstehung der Idealzahlen durch Theilung finden wir, wenn auch noch nicht auf dieselbe Art, wie sie vielleicht später von Plato in seinen mündlichen Vorträgen entwickelt wurde, doch ihrer wesentlichen Grundlage nach schon im „Parmenides" enthalten. Hier erörtert Plato zuerst (p. 137), wie das Eins als schlechthin untheilbar gesetzt, etwas sich selbst Widersprechendes sey. Theilbar gesetzt, wird es (p. 142 b.), um die Möglichkeit der Theilung zu begründen, als seyendes Eins sofort in seine Elemente aufgelöst, nemlich in das ἕν und die οὐσία, wovon das erstere als das bestimmende, die letztere als das bestimmbare Element erscheint[20]). Die aus der Theilung entstehende Vielheit hat ihren Grund in der eigenthümlichen Natur des bestimmenden Elementes[21]). Diese eigenthümliche Natur besteht (nach S. 9 u. 32) darin, daß das bestimmbare Element immer nur in Gegensätzen zur Existenz gelangen kann. Daraus folgt, daß, wenn es überhaupt bestimmt werden soll, dieses immer nur auf verschiedene Weise möglich ist (vgl. oben § 65). Schon die erste Bestimmung bei der Verbindung beider Elemente muß also eine Zweizahl hervorbringen[22]). Schon hier lassen sich ferner zwei verschiedene Arten von Zweizahlen unterscheiden. Die entgegengesetzten Bestimmungen, welche das bestimmbare Element erlitten hat, sind, obwohl unter sich verschieden, doch wegen ihrer gemeinschaftlichen Unterordnung unter das ursprüngliche Eins gleichartig, bilden demnach eine mathematische Zweizahl. Jede in dieser Zweizahl begriffene Einheit ist jedoch nicht mehr die ursprüngliche Einheit, sondern eine

---

20) p. 143 a, 144 b, 158 b. c, 165 b.

21) Τοῦ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἰτία αὐτῆς ἡ φύσις. Metaph. XIII cap. 8 § 5. vgl. XII cap. 8 § 24.

22) Alexander ad Aristot. Metaph. I 6: ὁρισθεῖσαν δὲ τῷ ἑνὶ τὴν ἀόριστον δυάδα γενέσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα· ἓν γὰρ τῷ εἴδει ἡ δυὰς ἡ τοιαύτη· ἔτι πρῶτος μὲν ἀριθμὸς ἡ δυάς.

erst nach der Trennung der Elemente von diesen hervorgebrachte. Rechnet man nun die ursprüngliche Einheit der beiden Elemente als Eins, so entsteht für jede der beiden von den Elementen erzeugten neuen Einheiten eine durch die ursprüngliche Einheit bedingte und nach ihr ohne Zusammensetzung aus ihr gebildete, sohin ideale Zweizahl. — In jeder solchen Einheit ist das bestimmbare Element begrenzt, nicht aber überwunden und daher fähig, eine neue Begrenzung, und zwar wieder durch entgegengesetzte Bestimmungen aufzunehmen. Das Ergebniß dieser neuen Begrenzung ist eine mathematische Vierzahl und bei jeder von den in dieser Vierzahl enthaltenen Einheiten eine ideale Dreizahl, das Ergebniß einer nochmaligen Begrenzung eine mathematische Achtzahl mit einer idealen Vierzahl u. s. w. — Im „Parmenides" zeigt Plato, wie auch in jedem einzelnen Produkte der Theilung keines von beiden Elementen von dem andern ablassen könne, demzufolge jeder Theil sich immer wieder mindestens in zwei andere theile, und auf diese Weise eine unendliche Vielheit entstehe[23]). Im ἕν erscheint das bestimmende Element wie von einem unersättlichen Hunger nach dem Seyn getrieben. Obwohl in jedem Theile mit dem bestimmbaren Elemente verbunden, findet es sich doch niemals befriedigt, sondern strebt sich mit diesem immer wieder auf's neue zu vereinigen. Das bestimmbare Element aber kommt dem ἕν mit brünstigem Verlangen entgegen, und wird durch immer neue Verbindungen mit ihm zur Ausgebärung unendlich vieler Theile befruchtet. — Dasjenige, was der Theilung unterliegt, ist zunächst das bestimmbare Element[24]). Denn dieses kann immer nur um den Preis der

---

23) p. 142 e. u. 143 a.: Τί οὖν; τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων τοῦ ἑνὸς ὄντος, τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν, ἆρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἓν τοῦ εἶναι μόριον ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μορίου; — Οὐκ ἂν εἴη. — Πάλιν ἄρα καὶ τῶν μορίων ἑκάτερον τό τε ἓν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὖ μορίοιν τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἀεί, ὅ τί περ ἂν μόριον γένηται, τούτω τὼ μορίω ἀεὶ ἴσχει· τό τε γὰρ ἓν τὸ ὂν ἀεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὂν τὸ ἕν· ὥστι ἀνάγκη δύ' ἀεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἓν εἶναι. — Παντάπασι μὲν οὖν. — Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἓν ὂν εἴη; — Ἔοικεν.

24) L. c. p. 144 b.: Ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὔτε τοῦ σμικροτάτου οὔτε τοῦ μεγίστου. — Κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἷόν τε σμικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας.

Zersplitterung in eine unendliche Vielheit zur Wirklichkeit gelangen[25]). Aber auch das **Eins**, sagt Plato, wird damit zugleich getheilt; denn es kann in den Theilen, von welchen jeder (κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνός) für sich selbst wieder ein Eins ist, nicht als Ganzes enthalten seyn, sondern muß vielmehr wegen seiner Verbindung mit dem Seyn diesem in die Theilung folgen und gleich ihm zu einem Unendlichen werden[26]). Um jedoch diesen Gedanken richtig zu fassen, haben wir das **ursprüngliche** Eins als Einheit **beider** Elemente (τὸ ὅλον ἓν ὄν) von dem Eins als **bestimmenden Elemente** (dem ἓν im Gegensatze zum εἶναι) zu unterscheiden. Als bestimmendes Element kann es selbst keiner Theilung unterliegen, weil es dasjenige ist, was die Theilung bewirkt und durch die Begrenzung des bestimmbaren Elementes in jedem Theile eine Einheit desselben hervorbringt[27]). Wenn

---

25) Die unendliche Vielheit kann zwar ebendeshalb, weil sie eine **unendliche** ist, niemals **erreicht** werden; aber darum enthält auch die vom bestimmbaren Elemente in der materiellen Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge erlangte Wirklichkeit kein wahres Seyn, keine οὐσία, sondern nur eine γένεσις εἰς οὐσίαν. — Phileb. p. 26 d, — oder, wie es im Tim. p. 28 a. heißt, ein γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. — Vgl. oben § 66.

26) L, c. p. 144 c—e: Πρὸς ἅπαντι ἄρα ἑκάστῳ τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστι τὸ ἕν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε σμικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός. — Ἆρα οὖν ἓν ὂν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί; τοῦτο ἄθρει. — Ἀλλ' ἀθρῶ, καὶ ὁρῶ ὅτι ἀδύνατον. — Μεμερισμένον ἄρα, εἴπερ μὴ ὅλον· ἄλλως γάρ που οὐδαμῶς ἅμα ἅπασι τοῖς τῆς οὐσίας μέρεσι παρέσται ἢ μεμερισμένον. — Καὶ μὴν τό γε μεριστὸν πολλὴ ἀνάγκη εἶναι τοσαῦτα ὅσαπερ μέρη. — Οὐκ ἄρ' ἀληθῆ ἄρτι ἐλέγομεν, λέγοντες ὡς πλεῖστα μέρη ἡ οὐσία νενεμημένη εἴη. οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἑνὸς νενέμηται, ἀλλ' ἴσα, ὡς ἔοικε, τῷ ἑνί· οὔτε γὰρ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἓν τοῦ ὄντος. ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύ' ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα. — Τὸ ἓν ἄρ' αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθός ἐστιν.

27) Vgl. l. c. p. 142 e, — ferner: p. 158 a, b u. d: Μετέχοι δέ (τὸ μόριον) γε ἂν τοῦ ἑνὸς δῆλον ὅτι ἄλλο ὂν ἢ ἕν· οὐ γὰρ ἂν μετεῖχεν, ἀλλ' ἦν ἂν αὐτὸ ἕν. — Τὰ δ' ἕτερα τοῦ ἑνὸς πολλά που ἂν εἴη. — Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς ξυμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν. — Alexander in comment. ad Aristot. Metaph.: ἔστι . . . τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον πολύ, τὸ δὲ ἥμισυ ὀλίγον· ἅ ἐστιν ἐν τῇ δυάδι· ἔστι δὲ ἐναντία τῷ ἑνί, εἴγε τὸ μὲν ἀδιαίρετον τὸ δὲ διῃρημένον. — Simplicius in comment. ad Aristot. Phys.: πρῶτος δὲ ἄρτιος ἐν ἀριθμοῖς ἡ δυάς, ἀλλὰ καθ' αὐτὴν μὲν ἀόριστος· ὡρίσθη δὲ τῇ τοῦ ἑνὸς μετοχῇ· ὥρισται γὰρ ἡ δυὰς καθ' ὅσον ἕν τι εἶδός ἐστι. στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν τὸ ἓν καὶ ἡ δυάς, τὸ μὲν περαῖνον

also hier von einer Theilung des Eins die Rede ist, so kann damit nur das ursprüngliche Eins gemeint seyn. Aber auch dieses wird nicht so getheilt, daß es dadurch als Ganzes aufgehoben würde, sondern es begreift vielmehr die Theile in sich, und wird dadurch Eines und Vieles zugleich[28]). Die Theilung des ursprünglichen Eins besteht also eigentlich in einer Vervielfältigung desselben durch unendlich viele Abbilder, welche nur durch die Theilnahme an seinem Seyn und seiner Einheit für sich zum Seyn und zur Einheit gelangen können. Dasjenige, was der Theilung unterliegt, ist also doch immer nur das „Seyn" des ursprünglichen Eins, und in demselben Maße, in welchem dieses getheilt wird, vermehrt sich das „Eins". Der nemliche Prozeß fortgesetzter Bestimmungen des bestimmbaren Elementes, welcher die Idealzahlen durch Division hervorbringt, enthält daher auch den Grund für die Entstehung der mathematischen Zahlen durch Multiplikation. Das einfache Zusammenzählen oder die Addition bildet gar keine ursprüngliche Art der Entstehung von Zahlen, sondern ist nur ein successives Auffassen zählbarer Dinge, um sie unter eine bestimmte (im Geiste) schon vorhandene Zahl zu setzen.

Auffallend ist hiebei nur, daß, auf diese Weise, während die Idealzahlen ununterbrochen fortschreiten, bei den mathematischen Zahlen nur die Reihenfolge der geraden Zahlen ihre Erklärung findet. Die δυὰς ἀόριστος hat bei Hervorbringung der mathematischen Zahlen immer nur die Wirkung der Verdoppelung, weshalb sie auch Aristoteles wie mit einem ständigen Ausdrucke „Verdopplerin" (δυοποιός) nennt[29]). Sie verdoppelt jede Zahl, welche ihrem Einflusse ausgesetzt wird[30]). Erhält sie eine Einheit, so macht sie Zwei daraus; gibt man ihr die mit der idealen Zweizahl entstandene mathematische Zweizahl, so verdoppelt sie diese zu Vier, und überläßt man ihr die mit der

---

καὶ εἰδοποιοῦν, ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει. (Brandis: „Diatribe etc." p. 29 u. 31.).

28) Parmen. p. 144 e. 145 a.: Καὶ μὴν ὅτι γε ὅλου τὰ μόρια μόρια, πεπερασμένον ἂν εἴη κατὰ τὸ ὅλον τὸ ἕν· ἢ οὐ περιέχεται ὑπὸ τοῦ ὅλου τὰ μόρια; — Ἀνάγκη. — Τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μόρια, καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλήθει.

29) Metaph. XIII cap. 7 § 31, cap. 8 § 25.

30) Τοῦ γὰρ ληφθέντος ἦν δυοποιός. l. c. cap. 7 § 31.

idealen Dreizahl entstandene mathematische Vierzahl zur Verdoppelung, so erzeugt sie die mathematische Achtzahl[31]).

Hienach ergibt sich nun für die oben (S. 41) angeführten Stellen eine andere, von der Auslegung Schweglers wesentlich verschiedene Bedeutung. Abgesehen davon, daß wir diese Stellen nicht wie Schwegler auf die Entstehung der Idealzahlen, sondern nur auf die der mathematischen beziehen können, ist uns auch nicht, wie Schwegler[32]) annimmt, die frühere Idealzahl producirender Faktor. Aktiv produzirend ist immer nur das bestimmende Element (ἕν). Die früheren Idealzahlen bilden hiebei, insofern sie als Bestimmungen des bestimmbaren Elementes wieder weiter bestimmbar sind, den passiven, materiellen Faktor, und die in diesen Bestimmungen fortwirkende Kraft der δυὰς ἀόριστος ist die Ursache, daß die darin enthaltene mathematische Zahl sich im Produkte verdoppelt.

Demgemäß mochte Aristoteles sich allerdings veranlaßt gefunden haben, der platonischen Zahlenlehre den Vorwurf zu machen, daß sie aus ihrem materiellen Princip nur die auf Verdoppelung beruhenden Zahlen abzuleiten vermöge (vgl. oben S. 42). Wären ferner die Anfangsworte des 4. Kapitels im XIV. Buche der Metaphysik[33]) wie Brandis[34]) annimmt, wirklich auf die Platoniker zu beziehen, so würde es sogar den Anschein gewinnen, als hätte es Plato gar nicht einmal versucht, die Entstehung der ungeraden mathematischen Zahlen in seinen Vorträgen zu erklären. Daß jedoch Plato auch dieser gedachte, ersehen wir aus seinen Erörterungen im „Parmenides.“ Hier zeigt er (p. 143 b—d), wie die beiden Elemente des „seyenden Eins“ nur durch ein Drittes verschieden seyn könnten, welches weder mit dem „Eins“ noch mit dem „Seyn“ identisch sey[35]). Erst durch die Hinzunahme dieses Dritten erlangt das Ganze

---

31) Vgl. oben Note 6 u. 7.

32) A. a. O. Bd. IV S. 322.

33) Τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν, ὡς δῆλον ὅτι τοῦ ἀρτίου οὔσης γενέσεως.

34) „Diatribe etc.“ p. 40.

35) Ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό (τὸ ἕν); εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἕν, ἀλλ' ὡς ἓν οὐσίας μετέσχεν. — Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἡ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἕν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. — Ὥστε οὐ ταὐτόν ἐστιν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῇ οὐσίᾳ τὸ ἕτερον.

seinen vollständigen Ausdruck [36]). Hierauf wird (p. 143 e — 144 a) gefolgert, wie die Dreizahl das Ungerade in die Zahlen eingeführt und damit der Entstehungsgrund für alle möglichen Zahlen gewonnen sey. — Das von beiden Elementen verschiedene Dritte muß eben deshalb, weil es beide Elemente von einander unterscheiden soll, etwas beiden Gemeinschaftliches seyn, was zugleich beide mit einander verbindet, folglich ein synthetisches Element. Durch dieses erst erhält die Manigfaltigkeit der Bestimmungen einen freieren Spielraum; denn in ihm liegt eine selbständige Bestimmungsursache, wodurch das Zusammenwirken der anderen Elemente vermittelt und hiebei jedem Elemente das Maß seiner Wirksamkeit festgesetzt wird. Schreiten die Bestimmungen in der Weise fort, daß jede hervorgebrachte Bestimmung wieder zum Maßstabe für die nächstfolgende genommen wird, so vermehren sich die mathematischen Zahlen im quadratischen Verhältnisse. Ein Beispiel dieser Art zeigt uns die Natur im Gesetze des Falles, bei welchem durch die gleichmäßig fortgesetzte Schwerewirkung die Schnelligkeit sich fortwährend nach dem Maße der bereits erreichten Schnelligkeit vermehrt, so daß sich die zurückgelegten Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten. Werden nicht die Bestimmungen der letzten Stufe, sondern die einer früheren als Maßstab für die weitere Bestimmung angewendet, so entsteht jedesmal und zwar selbst dann, wenn die im Maßstabe enthaltene mathematische Zahl eine ungerade seyn sollte, doch vermöge der verdoppelnden Wirkung der δυὰς ἀόριστος eine gerade Zahl. Eine ungerade mathematische Zahl kann dagegen erst dann zum Vorschein kommen, wenn das synthetische Element bis zur ursprünglichen Einheit zurückgeht und das bestimmende Element einfach zur weiteren Bestimmung verwendet, wodurch entweder die bisherige mathematische Zahl um eine Bestimmung vermehrt oder die durch die verdoppelnde Wirkung der δυὰς ἀόριστος hervorgebrachte mathematische Zahl der neuen Bestimmungen um eine überzählig wird.

Diese Unterscheidungen erhellen uns den Sinn der sonst schwer verständlichen Stelle in der aristotelischen Metaphysik XIII cap. 8 § 27. — Aristoteles will hier zeigen, in welche Schwierigkeiten man sich durch die Ansicht verwickelt, daß die Zahl etwas Fürsichseyendes sey, mag man sie nun als unendlich oder als begrenzt

36) Εἰ δὲ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐστί, συντεθέντος ἑνὸς ὁποιουοῦν ἡτινιοῦν συζυγίᾳ οὐ τρία γίγνεται τὰ πάντα; — Ναί.

annehmen. Unendlich, behauptet er, könne die Zahl deshalb nicht seyn, weil jede Zahl gerade oder ungerade seyn müsse, die unendliche Zahl aber weder als gerade noch als ungerade gedacht werden könne. Der Satz, daß jede Zahl nothwendig gerade oder ungerade seyn müsse, wird jedoch nicht als ein sich von selbst verstehender bloß vorausgesetzt, sondern selbst wieder aus der Entstehung der Zahlen bewiesen, und zwar auf folgende Weise: ἡ δὲ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἢ περιττοῦ ἀριθμοῦ ἢ ἀρτίου ἀεί ἐστιν, ὡδὶ μὲν τοῦ ἑνὸς εἰς τὸν ἄρτιον πίπτοντος περιττός, ὡδὶ δὲ τῆς μὲν δυάδος ἐμπιπτούσης ὁ ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενος ὡδὶ δὲ τῶν περιττῶν ὁ ἄλλος ἄρτιος. — Den Worten πίπτω und ἐμπίπτω läßt sich unmittelbar weder die Bedeutung einer Addition, noch die einer Multiplikation beilegen[37]). Im ersten Falle bliebe unerklärbar, wie durch Addition einer geraden und einer ungeraden Zahl eine gerade Zahl entstehen, und im zweiten Falle, wie eine gerade Zahl durch Multiplikation mit Eins in eine ungerade verwandelt werden sollte. Ebensowenig läßt sich annehmen, daß Aristoteles in einem und demselben Satze so verschiedene Begriffe mit dem nemlichen Ausdrucke bezeichnen wollte, ohne ihn einer ganz unverständlichen Sprachweise zu beschuldigen. Diese Worte können daher nichts anderes bedeuten, als die Anlegung des Maßstabes bei der Verbindung des bestimmenden und des bestimmbaren Faktors durch das synthetische Element zur Hervorbringung einer neuen Zahl. Der bestimmbare Faktor ist hier die gerade Zahl; denn diese entsteht schon durch die erste weitere Bestimmung der ersten Idealzahl. Aus ihr müssen sich also alle weiteren Zahlen entwickeln. Soll nun mit ihr das bestimmende Element verbunden werden, so kann eine solche Verbindung nur nach einem dreifachen Maßstabe geschehen, nemlich:

1) nach der ursprünglichen Einfachheit des bestimmenden Elementes oder

2) nach der eigenthümlichen Natur der δυὰς ἀόριστος oder

3) nach einer bereits vorhandenen Zahl.

Im ersten Falle entsteht, wie bereits gezeigt, jedesmal eine ungerade Zahl, im zweiten Falle eine einfache Verdoppelung derjenigen Zahl, welche den bestimmbaren Faktor bildete. Im dritten Falle könnte man wieder weiter unterscheiden, ob eine

---

37) Bonitz l. c. pag. 557 hat zwar diese Auslegung angenommen, findet sich aber hiemit, wie aus seinen beigefügten Bemerkungen erhellt, selbst nicht befriedigt.

gerade oder ungerade Zahl zum Maßstabe genommen wurde. Den Fall, wenn eine gerade Zahl zum Maßstabe genommen wurde, konnte Aristoteles mit Stillschweigen übergehen, weil es sich von selbst versteht, daß durch die Verbindung zweier gerader Zahlen nur wieder eine gerade Zahl entsteht. Aber auch dann, wenn eine ungerade Zahl zum Maßstabe genommen wurde, muß sich vermöge der verdoppelnden Wirkung der δυὰς ἀόριστος bei der Bestimmung immer eine gerade Zahl ergeben.

Das bestimmbare Element ist, wie schon erwähnt, seiner Natur nach auf die Hervorbringung einer unendlichen Vielheit gerichtet und erzeugt, insoweit Zahlbestimmungen von ihm abhängen, immer nur gerade Zahlen, die durch ihre Theilbarkeit schon wieder den Keim zur Entwicklung einer neuen Vielheit in sich tragen. Das bestimmende Element dagegen hat das Streben des bestimmbaren Elementes nach der unendlichen Vielheit auf ein bestimmtes Maß einzuschränken, und verstattet ihm durch die Produktion der ungeraden Zahlen nur ein allmäliges, ordnungs- und gesetzmäßiges Fortschreiten. In der Abwechslung zwischen dem Geraden und Ungeraden, durch welche sich die natürliche Zahlenreihe 1, 2, 3, 4, 5 u. s. w. fortbewegt, zeigt sich ein oszillatorisches Schwanken, wobei bald der Einfluß des bestimmbaren Elementes, bald der des bestimmenden das Uebergewicht erlangt. So oft es dem bestimmbaren Elemente gelungen ist, durch die Verdoppelung früher produzirter Zahlen sich eine Quelle neuer Vielheit zu eröffnen, wird der Fortschritt wieder durch unmittelbare Einwirkung des bestimmenden Elementes in der nächsten ungeraden, nur um eine einzige Einheit vermehrten Zahl auf den möglichst kleinsten Umfang beschränkt und erst in der darauf folgenden geraden Zahl dem bestimmbaren Elemente wieder ein neuer Spielraum zur Hervorbringung einer weiteren Vielheit gestattet. Während in der quadratisch fortschreitenden Zahlenreihe das bestimmbare Element entfesselt erscheint und die Zahlbestimmungen gewaltsam, wie im Sturze mit sich fortreißt, bildet die Reihenfolge der ungeraden Zahlen: 3, 5, 7, 9 2c. gewissermassen eine durch die Reihe der geraden Zahlen sich hindurchziehende feste Leiter, wodurch die Zahlenbildung gleichsam im Sturze aufgehalten und in das Geleise eines ruhigen und gleichmäßigen Auf- und Absteigens der Bestimmungen mit dem jedesmaligen Unterschiede von 1 zu 1 eingeengt wird. Die entgegengesetzte Stellung, welche in dieser Hinsicht die Reihe der ungeraden Zahlen der Reihe der quadratisch fortschreitenden Zahlen

gegenüber einnimmt, zeigt sich auch darin, daß beide Zahlenreihen zu einander in einem ergänzenden Verhältnisse als Supplement einer gleichfalls wieder quadratisch fortschreitenden Zahlenreihe stehen:

$$1^2 + 3 = 2^2$$
$$2^2 + 5 = 3^2$$
$$3^2 + 7 = 4^2$$
$$4^2 + 9 = 5^2 \text{ u. s. w.}$$

Diese Zahlen wurden deshalb von den Pythagoreern Winkelmaße (γνώμονες) genannt[37]). Läßt man die Reihe der ungeraden Zahlen durch Subtraktion beschränkend auf die quadratische Zahlenreihe wirken, so ergibt sich eine andere Reihe von Zahlen, welche sich weniger schnell vermehren und unter sich selbst wieder nach der Reihe der ungeraden Zahlen von einander abstehen:

$$1 - 3 = -2$$
$$\} = 1$$
$$4 - 5 = -1$$
$$\} = 3$$
$$9 - 7 = +2$$
$$\} = 5$$
$$16 - 9 = +7$$
$$\} = 7$$
$$25 - 11 = +14$$
$$\} = 9$$
$$36 - 13 = +23$$
$$\} = 11$$
$$49 - 15 = +34$$

Verbinden sich dagegen beide Zahlenreihen mit einander, so wird dadurch das bestimmbare Element nicht bloß in derselben Weise entfesselt wie bei der einfachen Bildung der Quadratzahlen, sondern die Verbindung beider Zahlenreihen hat überdieß noch zur Folge, daß jede Quadratzahl schon um eine Stufe früher erreicht wird.

---

38) Böckh a. a. O. S. 142. — Weiße: „Aristoteles Physik, übers. u. mit Anmerk. begl." 1829. S. 400.

III
Die aristotelische Kritik und Umgestaltung der platonischen Ideenlehre.

§ 80.

Dadurch, daß Plato nicht bloß die sinnlichen Dinge, sondern auch noch die Ideen in ihre Elemente auflöste, ergaben sich ihm zwei bestimmbare Elemente, das eine als Materie der Ideen, das andere als Materie der sinnlichen Dinge. Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse wir uns diese beiden Materien zu einander denken sollen.

Ihre Natur wird uns zwar überall ganz übereinstimmend geschildert, und nach Aristoteles[1]) und den Erläuterungen seiner Commentatoren Themistius, Simplicius und Philoponus[2]) soll es ein und die nemliche Materie gewesen seyn, welche Plato im „Timäus" als stoffliches Element der sinnlichen Dinge μεταληπτικόν und in seinen mündlichen Vorträgen als stoffliches Element der Ideen τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν nannte. Dennoch können wir beide Materien nicht geradezu als identisch betrachten, weil dann nur ein einziger Gegensatz von Elementen vorhanden wäre, welcher schon durch die Ideenbildung aufgehoben würde, und sich nicht absehen ließe, wie die Ideen noch mit dem nemlichen bestimmbaren Elemente, welches sie als eigene Materie in sich hätten, in ein neues Verhältniß der Wechselwirkung treten könnten, um die sinnlichen Dinge hervorzubringen. Ohne dieses zweite Verhältniß würde aber die Unterscheidung der Ideen von den sinnlichen Dingen, worauf Plato ein so großes Gewicht legt, gänzlich unhaltbar. — Zeller[3]) sucht den Unterschied zwischen beiden dadurch abzuschwächen, daß er den sinnlichen Dingen im Gegenhalte zu den Ideen alle Selbständigkeit benimmt und ihr Seyn von dem der Ideen völlig absorbirt werden läßt. Nun ist es zwar allerdings richtig, daß Plato den sinnlichen Dingen kein wahres, sondern nur ein scheinbares Seyn beilegte, und als das in ihnen wahrhaft Seyende (ὄντως ὄν) die Ideen betrachtete. Mag jedoch auch Plato dasjenige, was uns in den sinnlichen Dingen als etwas von den Ideen Verschiedenes erscheint, immerhin ein Nichtseyendes nennen, so läßt sich doch diese Bezeichnung nicht auf die Erscheinung selbst beziehen. Die Erscheinung als

---

1) Phys. III. 4. u. IV. 2. — Metaph. I cap. 6 § 15—16.
2) Bei Brandis: „Diatribe etc." p. 26 etc.
3) „Platonische Studien." S. 181.

solche ist eine Thatsache der Erfahrung, welcher Plato ihre Wirklichkeit nirgends abzusprechen wagte, und da, wo er die sinnlichen Dinge den Ideen entgegensetzt, nennt er auch jene nicht ein ganz und gar Nichtseyendes, sondern nur ein zwischen dem Wahrhaftseyenden und dem Nichtseyenden in der Mitte Schwebendes [4]). Ebendeshalb, weil die Erscheinung der sinnlichen Dinge nicht schon mit den Ideen gegeben ist, sondern sich ihm als etwas ausser diesen Gelegenes darstellte, bedurfte es zur Erklärung des Unterschiedes eines selbständigen Prinzips, — einer zweiten, von den Ideen unabhängigen Materie. — Aristoteles bemerkt auch an einer Stelle ausdrücklich, daß Plato verschiedene materielle Prinzipien angenommen habe [5]), und im „Timäus" finden wir die Nothwendigkeit derselben von Plato selbst ausgesprochen. Nachdem hier zuerst die Erschaffung der Weltseele und alles Uebrigen, was zu einer vollkommenen idealen Welt gehört, erörtert wurde, läßt Plato (Cap. 17. pag. 48.) den Timäus plötzlich seinen Vortrag abbrechen und eine ganz neue Betrachtung mit der Bemerkung anfangen, bisher sey nur das durch den Verstand Erzeugte nachgewiesen worden, es müsse aber auch das durch die Nothwendigkeit Hervorgerufene behandelt werden. Früher hätten zwei Arten, die des Vorbildes und des Nachbildes für die Betrachtung ausgereicht, jetzt müsse aber auch noch eine dritte, schwierige und dunkle Gattung erörtert werden. Nach dieser Bemerkung wird dann sogleich zur Darstellung des Stoffes der sinnlichen Dinge oder der sogen. „platonischen Materie" (vgl. oben S. 6 u. f.) übergegangen.

In unmittelbarem Zusammenhange mit der Annahme dieser verschiedenen Materien steht die Trennung der Ideen von den sinnlichen Dingen, welche Aristoteles bei jeder Gelegenheit als den Grundirrthum der platonischen Ideenlehre bezeichnet und in seinen Consequenzen lächerlich zu machen sucht. Hierauf beruhen auch alle Einwendungen, welche Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre vorbrachte. Rechnet man diejenigen, welche, wie z. B. der Vorwurf, daß die Platoniker von Kunstprodukten keine Ideen annehmen [6]), auf Plato selbst offenbar nicht bezogen

---

4) De rep. V p. 477 a: εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; — Μεταξύ.

5) Metaph. XIV cap. 3 § 17: ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου τὰ μεγέθη ποιεῖ. — vgl. ib. § 13. u. XIII cap. 9 § 2.

6) Metaph. XIII cap. 5 § 9.

werden können (vgl. oben S. 10), sowie diejenigen, welche bloß darauf abzielen, die platonischen Beweise für die Ideen als unzulänglich darzustellen, hinweg, so reduziren sich dieselben hauptsächlich auf folgende:

1) Wenn eine Idee von dem ihr Unterworfenen z. B. die Idee ζῷον vom Menschen und Pferde gesondert existirt, so frage sich, ob die Idee in diesen der Zahl nach Eins und Dasselbe oder Verschiedenes sey. Im ersten Falle ergäbe sich ein Widerspruch, denn das nur im Begriffe Eine könne in getrennten Dingen nicht numerisch Eins seyn, und zwar schon deshalb nicht, weil der Einheit des Gattungsbegriffes durch die Theilnahme an den Artunterschieden entgegengesetzte Bestimmungen zukommen würden. Im zweiten Falle würde die Gattung mit ihren Arten vervielfältigt und dadurch die Einheit ihres Begriffes aufgehoben, welche eben Plato in den Ideen festhalten wollte[7]).

2) Wenn die Ideen von den an ihnen Theil nehmenden Dingen verschieden sind, so hätten sie entweder mit diesen gar nichts gemein als den bloßen Namen, oder es bestehe zwischen beiden eine gewisse Gleichartigkeit. Im ersten Falle wären die Ideen für die Erkenntniß der Dinge völlig bedeutungslos; im zweiten Falle aber würde ihre Gleichartigkeit Theilnahme an einem gemeinschaftlichen Dritten voraussetzen[8]). Auf der letzteren Alternative beruht das sog. Argument „vom dritten Menschen," welches bei den Gegnern der platonischen Lehre sprichwörtlich geworden zu sein scheint[9]).

3) Die Ideen reichen nicht aus, um dasjenige, was durch sie erklärt werden soll, begreiflich zu machen; denn sie enthalten nur die Formen der Dinge, welche erst mit der Materie in Verbindung kommen müssen, um die Dinge selbst hervorzubringen. Diese Verbindung können nur durch Bewegung zu Stande kommen, wofür sich in den unwandelbaren Ideen kein Grund finde[10]).

4) Wenn Plato die Ideen „Vorbilder" der sinnlichen Dinge nennt, und das Verhältniß dieser zu jenen als „Theilnahme" bezeichnet, so sey das ein leeres Gerede und eine poetische Metapher, wodurch nicht nur nichts erklärt werde, sondern noch über-

---

7) Metaph. VII cap. 14.

8) L. c. I cap. 9 § 13—14, XIII cap. 4 § 21—22.

9) L. c. I cap. 9 § 6, XIII cap. 4 § 15.

10) L. c. I cap. 7 § 5. cap. 9 § 15, 23, 36, 40. XII cap. 6 § 5. cap. 10 § 21. XIII cap. 5 § 9.

dieß Ungereimtheiten entstünden. Da nemlich ein und dasselbe Ding unter *mehrere* Begriffe falle, z. B. Sokrates nicht bloß unter den Begriff des Menschen, sondern noch überdieß unter den des lebenden Wesens und des Zweifüßigen, so würden sich für ein und denselben Gegenstand *mehrere* Vorbilder ergeben und die Ideen nicht bloß Vorbilder der sinnlichen Dinge, sondern in dem Verhältnisse der Gattungsbegriffe zu den Arten auch *von sich selbst* seyn[11]).

Der letzte Einwand ist wohl unter allen der schwächste; denn Plato bediente sich des Ausdruckes „Theilnahme" (μέθεξις) zunächst nur zur Bezeichnung des Verhältnisses der *einzelnen* sinnlichen Dinge zu den Ideen. Denn nur von diesen Dingen sollten nach ihm die Ideen getrennt existiren. Insoferne die Ideen *unter sich* im Verhältnisse der Gattungen und Arten stehen, könnte zwar auch von einer Theilnahme der Arten an ihrem Gattungsbegriffe gesprochen werden; allein hier findet auch nach platonischer Ansicht keine Trennung mehr Statt, sondern in der Ideenwelt ist, wie Plato im „Parmenides" umständlich erörtert, die Einheit selbst in der Vielheit und diese in jene vollkommen aufgelöst. Ebendeshalb weil jede untergeordnete Idee sämmtliche ihr übergeordneten Ideen mit weiteren Bestimmungen wieder in sich trägt, kann man zwar mit Recht behaupten, daß jedes einzelne Ding nicht bloß an der ihr eigenthümlichen Idee, sondern durch diese zugleich auch an allen dieser übergeordneten Ideen Theil nimmt; nachgebildet ist es aber doch immer nur *einer* Idee, nemlich seinem durch die fortgesetzten Bestimmungen in der Ideenwelt entstandenen Urbilde.

Von um so größeren Gewichte sind dagegen die beiden ersten Einwendungen (1 u. 2). Diese hat bereits Plato selbst im „Parmenides" (p. 131. a. u. 133. b.) vorgebracht, aber weder in diesem noch in einem anderen Dialoge widerlegt. *Zeller*[12]) glaubte zwar im zweiten Theile des „Parmenides" selbst eine Widerlegung dieser Einwendungen gefunden zu haben, nemlich in dem dialektischen Beweise, daß das Viele ohne das Eins ebensowenig wie das Eins ohne die in ihm begriffene Mannigfaltigkeit gedacht werden könne. Allein dieser ganze Beweis bezieht sich nur auf das Verhältniß der Ideen *unter einander*, nicht auf das der Ideen zu den einzelnen Dingen. Die Vielheit, welche hier aus

11) L. c. I cap. 9 § 18—21. XIII cap. 5 § 4—7.

12) A. a. O. S. 181–182.

der Einheit entwickelt wird, ist nur eine Vielheit der Ideen, welche sich Plato selbst, wie bereits erwähnt, nicht von der Einheit getrennt, sondern in ihr begriffen dachte.

Der hegelsche Gedanke, die Idee bis zu den wirklichen Dingen fortbestimmen zu wollen, kam dem Plato entschieden nicht in den Sinn; denn er erkannte sehr gut, daß diese Fortbestimmung, soweit sie auch fortgesetzt werden möge, immer nur wieder zu Ideen führen könne. Der Bereich der Wissenschaft erstreckt sich nach seiner Anschauung überhaupt nur soweit, als die Bestimmungen der Ideen noch in den Schranken der Zahl fortschreiten. Mit dem Eintritte der einzelnen Dinge eröffnet sich ihm ein ἄπειρον, wo mit dem Aufhören der Zahlbestimmungen auch das begriffliche Erkennen zu Ende ist, und in welches man daher, wie er selbst sagt [13]), die Begriffsbestimmungen erst dann entlassen dürfe, nachdem man sie bis zur äußersten Grenze der Erkennbarkeit fortgeführt habe. Bei der Erörterung über die Methode der dialektischen Wissenschaft bemerkt ferner Plato ausdrücklich, daß dieselbe nicht mit den sinnlichen Dingen, sondern nur mit Ideen endige [14]). Das Eigenthümliche, was die sinnlichen Dinge von den Ideen unterscheidet, liegt (vgl. oben S. 9.) in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit. Diese allein ist es, wodurch die sinnlichen Dinge der Erscheinungswelt angehören, und wofür Plato in der Ideenwelt keinen Grund mehr zu finden vermochte. Sie allein nöthigte ihn, ein eigenes, von den Elementen der Ideenwelt verschiedenes Prinzip anzunehmen, welches sich als Stoff zur Einbildung der Ideen im Raume und in der Zeit darbot.

Die Verbindung dieses Stoffes mit den Ideen konnte nun freilich Plato nicht mehr erklären, und hierauf bezieht sich der dritte Einwand, in welchem Aristoteles der platonischen Ideenlehre den Mangel eines bewegenden Prinzips zum Vorwurfe machte. Auch diese Lücke ist wieder nur eine Folge von der Annahme zweier verschiedener bestimmbarer Elemente und der hierauf beruhenden Trennung der Ideen von den sinnlichen Dingen; denn ohne diese hätte Plato nicht nöthig gehabt, die Verbindung der Ideen mit dem außer ihnen gelegenen Stoffe in den sinnlichen Dingen zu erklären.

Ueber alle diese Schwierigkeiten der platonischen Ideenlehre setzte sich Aristoteles einfach durch die Voraussetzung hinweg,

---

13) Phileb. p. 16 e. — Vgl. oben S. 22 u. 23.

14) De republ. VI. p. 511 c.

daß die Ideen nicht von den einzelnen Dingen getrennt, sondern eben nur das Allgemeine in diesen selbst seyen. Dieser Satz war allerdings von so tief greifender Bedeutung, daß sich damit das ganze platonische System umgestaltete. Folgen wir jedoch dem Aristoteles in der weiteren Entwicklung seiner eigenen Lehre, durch welche er diese Umgestaltung herbeiführte, so sehen wir ihn bald anderen, nicht geringeren Schwierigkeiten begegnen, und wir werden uns am Ende überzeugen, daß der nemliche Stein des Anstoßes, bei welchem die platonische Spekulation stehen blieb, auch dem Aristoteles eine Schranke setzte, welche er, obwohl auf einem ganz andern Wege dahin gelangend, nicht mehr zu überschreiten vermochte.

Die Folgen jenes Satzes, mit welchem sich Aristoteles von der Anschauung Platos lossagte, treten zunächst in seiner Lehre von der Substanz (οὐσία), dem Mittelpunkte der ganzen aristotelischen Metaphysik, hervor. Während Plato das wahrhafte Seyn dem Allgemeinen in den Ideen beilegte, ist nach Aristoteles die οὐσία immer nur ein Einzelnes (καθ' ἕκαστον, τόδε τι) und das Allgemeine nur Prädikat des Einzelnen [15]). Diese Erklärung konnte aber für sich allein noch nicht genügen, denn an jedem einzelnen Dinge bietet sich Mannigfaltiges, Stoff, Form, Quantität, Qualität u. s. w. der Betrachtung dar. Es handelte sich also darum, zu bestimmen, worin denn eigentlich die οὐσία jedes einzelnen Dinges bestehe. In welche Schwierigkeiten sich hiebei Aristoteles verwickelte, haben wir bereits gesehen [16]). — Nur dasjenige, was nicht als Prädikat an einem Anderen, sondern selbst Träger von Prädikaten ist [17]), kann das im ursprünglichen Sinne (πρώτως) Seyende seyn; alles Andere existirt nur im abgeleiteten Sinne (ἑπομένως) [18]) und ist durch ersteres bedingt [19]). Nahm aber Aristoteles alles dasjenige hinweg, was zu den Prädikaten gehört, so blieb ihm nichts mehr übrig, was er als οὐσία hätte betrachten können, als die reine, formlose Materie [20]). Diese aber ist etwas ganz Unbestimmtes und Universelles (ἀόριστον, ὅλως ὑποκείμενον), das Einzelne dagegen immer

15) Metaph. VII cap. 1 u. 13.
16) §. 62. Note 19.
17) Τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. l. c. cap. 3 § 2 u. 6.
18) L. c. cap. 4 § 20.
19) L. c. cap. 1 § 7.
20) L. c. cap. 3 § 7—13.

ein Bestimmtes und Gesondertes (*ὡρισμένον καὶ χωριστόν*). — Ebensowenig wie die reine Materie konnte Aristoteles die abgetrennte Form als *οὐσία* betrachten, denn diese ist als solche nur ein allgemeiner Begriff, welcher erst durch seine Verbindung mit der Materie im Einzelnen zur Wirklichkeit gelangt. Wollte er das aus der Materie und Form Zusammengesetzte *οὐσία* nennen, so hatte er zu erklären, wie die Verbindung beider zu Stande komme. Diese Aufgabe, sagt Aristoteles, läßt sich nicht in der Weise lösen, daß man beide als verschieden betrachtet und einen beide vermittelnden Begriff (*λόγον ἑνοποιόν*) aufsucht, sondern nur dadurch, daß man die Materie als das Vermögen (*δύναμις*) der Form und die Form als die Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) des in der Materie bereits dem Vermögen nach Enthaltenen betrachtet [21]). Die Materie ist für sich als unbestimmtes Element überhaupt noch nichts Wirkliches, sondern wird solches erst durch die Form [22]), und die Bestimmung der Materie zur Form ist der Uebergang des dem Vermögen nach Seyenden zur Wirklichkeit [23]).

Obgleich Aristoteles die Materie in ihrem ursprünglichen bestimmungslosen Zustande als den gemeinschaftlichen Grund des Werdens aller Dinge bezeichnet [24]), so machte er doch in mehreren Stellen darauf aufmerksam, daß nicht Alles aus der gleichen Materie entstehe, sondern daß bei gewissen Dingen die Form immer und nothwendig schon mit einer bestimmten Materie verbunden sey [25]). In diesen Stellen zeigt Aristoteles, wie manche Dinge ein und dieselbe bestimmte Materie unter sich gemein haben, zu welcher sie sich dann wie Besonderes zum Allgemeinen verhalten, wie bei anderen Dingen die Form mit verschiedenen Materien verbunden sey, welche sich selbst wieder

---

21) L. c. VIII cap. 6 § 18—19.

22) L. c. IX cap. 8 § 17: *ἔτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γ' ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.* — l. c. VIII cap. 1 § 11: *ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι) ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν.*

23) L. c. XII cap. 2 § 3: *ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην* etc. · *ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν.*

24) L. c. VII cap. 8 § 1, XII cap. 2 § 4—6.

25) L. c. VII cap. 11 § 1—5, 10. etc., VIII cap. 4 § 1—6, XII cap. 2 § 7—9, cap. 5 § 12.

auf ein höheres Allgemeine zurückführen lassen, und wie endlich ein und das nemliche Ding aus mehreren Materien in der Art bestehen könne, daß die eine sich zur andern wie die Form zur Materie verhält. Diese verschiedenen Materien ein und des nemlichen Dinges, von welchen jede für sich selbst schon zur Form bestimmt ist, und deren Bestimmungen stufenweise vom Allgemeinen zum Besonderen unter sich fortschreiten, sind es, welche Aristoteles Theile der Substanz (τῆς οὐσίας μέρη) nennt und den Merkmalen des Begriffes in der Definition (τοῦ λόγου μέρη ἐν τῷ ὁρισμῷ) gegenüberstellt [26]). Die Form eines jeden Dinges, welche dessen Substanz bildet, ist nur die letzte Bestimmung der Materie in ihm (ἡ τελευταία διαφορά) [27]), folglich die Materie selbst auf der letzten Stufe der Entwicklung, welche sie in dem Dinge zu erreichen vermochte [28]), und da diese Entwicklung nur auf einem stufenweisen Uebergange vom Vermögen zur Wirklichkeit beruht, so erklärt sich hiedurch die Verbindung der mehrfachen Bestimmungen der Materie in der Substanz ebenso wie die Einheit der Merkmale des Begriffes in der Definition.

Das Bestimmtwerden der Materie zur Form findet Aristoteles in der Bewegung. Sie ist ihm jener Vorgang, in welchem sich das nur dem Vermögen nach Seyende (τὸ δυνάμει ὄν) durch eigene Thätigkeit (ἐνεργεία) zur Wirklichkeit (ἐντελέχεια) erhebt [29]). Da nun jede neue Form eine neue Thätigkeit voraussetzt, und aus jeder Form, insoweit sie als Gattung selbst wieder zur Materie wird, durch das Hinzukommen artbildender Unterschiede neue Formen entstehen [30]), — so verwandelt sich der Prozeß fortgesetzter Bestimmungen, woraus Plato die Reihen und Ordnungen seiner Ideen ableitete, hier in ein System von Thätigkeiten, durch welche sich im Ergusse des Werdens alle Dinge aus dem gemein-

26) L. c. VII cap. 10, VIII cap. 1 § 8.

27) L. c. VII cap. 12 § 14—18.

28) Ἔστι δ' ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό. l. c. VIII cap. 6 § 19.

29) L. c. IX cap. 3 § 12, cap. 8 § 19—20, XI cap. 9 § 5. — Die Worte ἐνέργεια und ἐντελέχεια werden von Aristoteles häufig in einer Weise gebraucht, daß es schwer fällt, ihre Bedeutung zu unterscheiden. Da wo er aber beide einander gegenüberstellt, kann die ἐνέργεια nur im Sinne einer Thätigkeit, eines Wirkens aufgefaßt werden, welches die Wirklichkeit (das durch die Thätigkeit hervorgebrachte Seyn) zur Folge hat. — Trendelenburg: „Aristotelis de anima.“ p. 296—297. — Biese a. a. O. Bd. I. S. 479. Note 4.

30) L. c. X cap. 8.

samen Grunde der ursprünglich unbestimmten Materie zur Wirklichkeit erheben [31]).

Der Bewegung muß in dem sich Bewegenden immer eine Bewegungs**fähigkeit**, der ἐνέργεια eine δύναμις vorausgehen [32]). Wenn aber die δύναμις in ἐνέργεια übergehen soll, so setzt dieser Uebergang schon eine **thätige Ursache** voraus, wodurch die δύναμις in Bewegung **gesetzt** wird [33]), und so fort jede weitere Ursache, deren ἐνέργεια aus einer δύναμις hervorging, wieder eine ἐνέργεια bis zu einer **ersten** bewegenden Ursache, welche von aller Materie frei und reine, ewige Thätigkeit seyn muß [34]). In dieser ersten Ursache findet Aristoteles das **höchste Wesen** und **lautere Wirklichkeit** [35]).

Als reine Form bildet das höchste Wesen das gerade Gegentheil von der formlosen Materie. Man könnte es darum für die absolut höchste Stufe der Entwicklung oder die Vollendung des Werdens halten, bei welcher sich alle in der Materie gelegene Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben hat. Dieser Annahme würde auch nicht entgegenstehen, daß es Aristoteles **Anfang** der Entwicklung (ἀρχὴ κινητική) nennt und von ihm sagt, es gehe sowohl der Zeit (χρόνῳ) als dem Wesen (οὐσίᾳ) nach allem Potenziellen **voraus** [36]). Denn Aristoteles bemerkt in der nemlichen Stelle zugleich, wie das im Entstehen **Letzte** der Form und dem Wesen nach das **Erste** sey [37]). Eine solche pantheistische Ansicht, nach welcher Gott selbst dem Werden unterliegen und durch dieses wie in einem Kreislaufe zu sich selbst zurückkehren sollte, darf man jedoch dem Aristoteles nicht aufbürden. Daß der letzte Grund

---

31) **Brandis**: „Handbuch der Geschichte &c." II. Th. 2. Abth. Erste Hälfte. S. 567: „Das ganze Reich des Werdens löst sich in fortschreitende Entwicklung lebendiger Kraftthätigkeiten auf, denen als Grund der Verwirklichung ein an sich schlechthin bestimmungsloses Vermögen, Urstoff, vorausgesetzt wird."

32) Metaph. XI cap. 9 § 20.

33) L. c. IX cap. 8 § 9: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.

34) L. c. IX cap. 8 § 26: κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως· καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. — l. c. XII cap. 6 § 6—7: δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴ πέρ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. ἐνεργείᾳ ἄρα.

35) L. c. cap. 8 § 24.

36) L. c. IX cap. 8 § 3.

37) L. c. § 14: τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ προτέρα.

aller Bewegung und Veränderung für sich **unbeweglich** und **unveränderlich** sey, sagt er selbst ausdrücklich[38]).

Die Unmöglichkeit einer Entwicklung Gottes nach aristotelischer Anschauungsweise geht übrigens schon daraus hervor, daß Gott **keine Materie** hat, ohne welche sich Aristoteles keine Entwicklung zu denken vermag. Da ferner nach aristotelischer Auffassung das Werden durch die Entwicklung der Artunterschiede aus den Gattungen seinen Fortgang nimmt, und nur auf diese Weise die Vielheit der Formen und einzelnen Dinge aus der einen, ursprünglich unbestimmten Materie entstehen kann, so ließe sich gar nicht erklären, wie dieser immer nur durch Vermehrung stattfindende Fortschritt in einer **einzigen** Form zu Ende gehen sollte. Aristoteles lehrt entschieden die Einheit dieses höchsten Prinzips[39]), und diese Einheit ist ihm eine unentbehrliche Voraussetzung zur Erklärung der begrifflichen Verbindung wie des wirklichen Zusammenhanges der Dinge unter sich[40]). Daß aber aus der Vielheit einzelner Dinge im Werden eine einheitliche Substanz entstehen könne, hält er geradezu für unmöglich[41]).

Ist auf diese Weise die Gottheit dem Prozesse des Werdens entrückt, so erscheint die Materie ihr gegenüber als ein **selbständiger** Grund des Werdens, welcher wie die platonische Ideenwelt die Gesammtheit der einzelnen Dinge bereits dem **Vermögen** nach (*δυνάμει*) in sich enthält, und nur noch des Einflusses der göttlichen Aktualität bedarf, um diese Gesammtheit in

---

38) L. c. XII cap. 7 § 8: *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν. — ἐπεὶ δ' ἐστὶ τι κινοῦν. αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.* Vgl. ib. § 21—24, wo die ewige Substanz *ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον* genannt wird.

39) L. c. XII cap. 8 § 25: *ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν* — und am Schlusse des XII. Buches durch die Anführung des bekannten Verses aus der homerischen Ilias: „*οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.*“ — Die mehreren ewigen Substanzen, von welchen XII. cap. 8. als bewegenden Ursachen der Planeten die Rede ist, scheint sich Aristoteles als eine Art Untergötter gedacht zu haben. Ihr Verhältniß zum höchsten Princip ist jedoch von ihm sehr im Unklaren gelassen. Nach §. 8 eod. sollten auch sie immateriell seyn; §. 24 eod. sagt er dagegen ausdrücklich, daß Alles, was der Zahl nach ein Vielfaches ist, Materie habe. Vgl. übrigens VIII cap. 1 § 15 u. cap. 4 § 11.

40) L. c. XII cap. 10 § 21, XIV cap. 3 § 12. vgl. VIII cap. 6 § 21.

41) L. c. VII cap. 13 § 16: *ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.*

Wirklichkeit (ἐνεργεία) aus sich zu entwickeln. Hier drängen sich uns jedoch von selbst zwei Fragen auf:

1) In welchem Verhältnisse steht die göttliche Aktualität zur Materie, und wie läßt sich das Zusammentreffen beider erklären?

2) Wie ist der Einfluß der göttlichen Aktualität auf die Materie zu denken, um das Entstehen der einzelnen Dinge aus dieser begreifen zu können?

Ueber die erste Frage finden wir bei Aristoteles ebensowenig wie bei Plato über das Verhältniß der Ideen zur Materie der sinnlichen Dinge einen befriedigenden Aufschluß. Es lag überhaupt in der Denkart des heidnischen Alterthums, nur die Form der Dinge göttlicher Einwirkung zuzuschreiben, und den Gegensatz zwischen der letzteren und der Materie als einen unaufheblichen zu betrachten [42]).

Bezüglich der zweiten Frage weiß Aristoteles von keiner göttlichen Thätigkeit, welche mit schaffender Macht eine Bewegung in der Welt hervorbrächte. Gott handelt nach ihm überhaupt nicht [43]), sondern dessen Thätigkeit besteht nur im Denken, und zwar nur im Denken seiner selbst. Das Denken von etwas Anderen wäre schon eine Veränderung des göttlichen Wesens, und zwar zum Schlechteren [44]). Die Bewegung der Welt hat vielmehr nur einen ideellen Grund in Gott, nemlich insoferne er von ihr gewollt und gedacht und wie ein geliebter Gegenstand angestrebt wird [45]). Ein solches Streben setzt aber schon eine Thätigkeit des Strebenden und sich Bewegenden voraus, und diese Thätigkeit sollte eben erst erklärt werden.

Wir finden also hier die nemliche Lücke wie in der platoni-

---

42) Nach Plato Tim. p. 48. ist die Materie dasjenige, was mit einer gewissen Nothwendigkeit der freien Thätigkeit des göttlichen Verstandes in der Schöpfung entgegenkommt. Auch bei Aristoteles erblicken wir die Form im Kampfe mit einer Nothwendigkeit, welche ihren Grund in der Materie hat, und von jener nicht immer gehörig bewältiget werden kann. Hieraus erklärt z. B. Aristoteles die Entstehung von Mißgeburten. — de gener. animal. IV. cap. 3. — Ueber das Verhältniß des ἄπειρον zum göttlichen ἕν bei den Pythagoreern vgl. Brandis im Rheinischen Museum a. a. O. S. 227. u. f.

43) De coelo II. 12. — Eth. Nicom. X. 8.

44) Μεταβολὴ εἰς χεῖρον. Metaph. XII. cap. 9. §. 5.

45) L. c. cap. 7 § 3: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. — § 7: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.

schen Ideenlehre. Plato entwickelte die Ideen aus dem göttlichen Elemente, vermochte aber die Erscheinung der einzelnen Dinge in der materiellen Welt nicht zu erklären. Aristoteles machte dagegen den Versuch, die Ideen aus der Materie selbst sich entwickeln zu lassen, fand aber kein Prinzip zu einer solchen Entwicklung. Plato ging vom Allgemeinen aus und wollte aus diesem das Besondere ableiten, vermochte aber keinen Uebergang zum Einzelnen zu gewinnen. Aristoteles wählte das Einzelne zum Ausgangspunkte seiner induktiven Forschung, fand aber im Emporsteigen zum Allgemeinen keinen letzten Grund, auf welchen er das Einzelne hätte zurückführen können. Seine Gottheit ist eine bloße Hypothese, zunächst nur ersonnen, um durch sie die Bewegung der Himmelskörper zu erklären, in der That aber schon hiefür so wenig ausreichend, daß er sich genöthiget sah, zur Erklärung der Planetenbewegungen andere, gleichfalls ewige und unbewegte Substanzen anzunehmen.

Daß Aristoteles die große Lücke in seinem System recht wohl fühlte, erhellt aus seinen Aporien, von welchen gerade diejenigen, deren Lösung er selbst unterließ, sämmtlich auf einen und den nemlichen Punkt hinweisen, mit dessen Aufklärung alle Zweifel in ihnen verschwinden. Diese Aporien verdienen deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit, weil uns Aristoteles gerade in ihnen jene Lücke angezeigt hat, welche die Philosophie des Alterthums überhaupt nicht mehr auszufüllen vermochte, und dessen Ausfüllung den vorzüglichsten Beweis des Fortschrittes der Spekulation in der neueren Philosophie enthält.

Aristoteles erhebt nemlich in seiner Metaphysik folgende Zweifel:

1) Sind die Gattungen (τὰ γένη) oder die letzten Bestandtheile (ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρῶτον) als Prinzipien zu betrachten? Für das Letztere scheint zu sprechen, daß man die Dinge aus ihrer Zusammensetzung erforscht, für das Erstere, daß alle Erkenntniß durch Begriffsbestimmungen bedingt ist. — III. cap. 3.

2) Nur das Einzelne ist ein Fürsichseyendes, eine Substanz; aber nur vom Allgemeinen gibt es ein Wissen. Sind also die Principien Substanzen, so können sie nicht gewußt werden; sind sie aber allgemein, so existiren sie nur accidentell und können dann, weil alles Accidentelle eine Substanz voraussetzt, nicht mehr Principien seyn. — III. cap. 4 § 1. cap. 6 § 8. XI. cap. 2 § 20. XIII. cap. 10 § 3. etc. — In der letzten Stelle § 10. macht Aristoteles gewissermaßen einen Anlauf zur

Beantwortung dieser Aporie durch die Unterscheidung eines potentiellen und actuellen Wissens. Der Grund dieser Unterscheidung wird jedoch nicht weiter untersucht, und der Lösungsversuch endet mit einer neuen Zweifelsfrage, welche Aristoteles nur noch andeutet, aber nicht mehr weiter untersucht [46]).

3) Sind die Prinzipien der Art nach oder der Zahl nach bestimmt? — Ist jedes Prinzip für sich nur der Art, nicht auch der Zahl nach Eines, so kann gar nichts der Zahl nach Eins seyn, und alle Einheit im Seyn und Erkennen ist zerrissen. Ist aber jedes von ihnen der Zahl nach Eins, so werden eben nur die Prinzipien selbst seyn, und außer ihnen kann es nichts Weiteres geben. — III. cap. 4 § 10. XIII. cap. 10 § 3—6. —

4) Hat das Vergängliche und Unvergängliche dieselben oder verschiedene Prinzipien? — Sind die Prinzipien bei beiden dieselben, so fragt sich, warum aus ihnen so Verschiedenes entsteht. Sind sie aber verschieden, so fragt sich weiter, ob die Prinzipien des Vergänglichen für sich vergänglich oder unvergänglich sind. Im ersten Falle müßten sie selbst wieder aus anderen Prinzipien entstehen, im zweiten Falle wäre nicht abzusehen, wie aus dem Unvergänglichen Vergängliches wird. — III. cap. 4 § 14—30. XI. cap. 2 § 11—13. [47]). —

Von diesen Aporien erfordert die erste zu ihrer Lösung offenbar solche Elemente, welche die letzten Bestandtheile der einzelnen Dinge bilden und zugleich die allgemeinen Ursachen ihrer Gattungen sind, — die zweite eine Einheit der Elemente, welche die Vielheit der einzelnen Dinge durch das Allgemeine in ihnen verbindet, — die dritte und vierte endlich solche Elemente, welche nicht an sich selbst sind, sondern das Seyn erst durch ihre Verbindung hervorbringen, und deren Verbindung ebensowohl eine auflösliche wie eine unauflösliche seyn kann. In dieser Weise können aber die Elemente nicht für sich Prinzipien seyn, sondern setzen nothwendig eine οὐσία über sich voraus, welche mehr als sie Prinzip genannt zu werden verdient. Aristoteles hat nun zwar eine solche οὐσία in seiner ersten bewegenden Ursache ausfindig gemacht, welche er auch Prinzip (ἀρχή) nennt. Diese Benennung

46) Ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ᾽ ὡς οὔ.

47) Aristoteles bezeichnet zwar in seiner Abhandlung de gener. et corr. II. cap. 10. als ewige Ursache des Entstehens und Vergehens in der Welt die Schiefe der Ekliptik (τὴν κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον φοράν). Metaph. XII. cap. 6 § 16 etc. Eine Lösung obiger Aporie wird jedoch hierin Niemand erblicken.

ist jedoch eine ganz ungerechtfertigte; denn in jener Ursache fand er nur eine von der Welt vollkommen abgezogene und in sich gekehrte Gottheit, welche sich seinen Blicken sosehr verhüllt hatte, daß er in ihr nicht den entferntesten Zusammenhang der Dinge mit dem letzten Grunde ihres Werdens mehr zu entdecken vermochte.

Plato und Aristoteles haben unstreitig das Höchste geleistet, was das Alterthum in der Wissenschaft überhaupt zu erringen vermochte. Beide hatten sich zur Aufgabe gemacht, das unbedingt Seyende aufzusuchen, und in ihm die Quelle des bedingt Seyenden zu erforschen. Plato sagt dieses mit klaren Worten[48]). Aristoteles behandelte in seiner Metaphysik nichts mit so großer Sorgfalt und Ausführlichkeit wie die Frage nach der οὐσία. Von dieser sagt er, sie sey die von jeher in alter und neuer Zeit aufgeworfene und immer wieder in Zweifel gezogene Frage, was das Seyende sey[49]). Daß es ihm hiebei nicht bloß um das bedingt Seyende, sondern zunächst und vor Allem um das unbedingt Seyende zu thun war, ersehen wir aus jenen Stellen, wo er zeigt, wie alles auf der zufälligen Verbindung von Materie und Form beruhende Seyn vergänglich und durch ein erstes, nothwendig und ewig aktuell Seyendes bedingt sey[50]). Plato fand das unbedingt Seyende nur als Allgemeines in der Idee, nicht aber als οὐσία im aristotelischen Sinne. Aristoteles dagegen kam auf seinem induktiven Wege nur bis zu den höchsten allgemeinen Ursachen[51]), und beschränkte sich darauf, ein unbedingt Seyendes als höchstes Prinzip zu fordern. Seine Aufgabe wäre nun freilich gewesen, die letzten Ursachen auf dieses unbedingt Seyende zurückzuführen, wodurch dasselbe erst wahrhaft zum Prinzip geworden wäre. Allein dazu fand er in seiner ewigen οὐσία keinen Anknüpfungspunkt. Diese blieb ihm eine zusammenhangslose und daher für die Wissenschaft unfruchtbare Voraussetzung.

Ist nun hienach keinem von beiden die Lösung ihrer Aufgabe gelungen, so hat doch jeder von ihnen das Verdienst, den

48) De rep. VI. p. 505 a, 508 e, 509 b, 510 b, 511 b.

49) VIII. cap. 1 § 11: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.

50) L. c. VII. cap. 15. u. VIII. cap. 8.

51) Es sind die nemlichen, von welchen oben im §. 52. (Bd. I. S. 316) die Rede war.

Weg zu deren Lösung auf eine bis jetzt unübertroffene Weise gezeigt zu haben. Nur eine ausserordentliche Produktivkraft wie Plato konnte sich zu einer solchen Höhe in der Erkenntniß des Allgemeinen emporschwingen und den großartigen Gedanken fassen, von hier aus synthetisch eine Wissenschaft der Ideen zu erzeugen. Es liegt jedoch in dem natürlichen Gange der Wissenschaft, daß sich in ihr die synthetische und analytische Methode wechselseitig bedingen und hervorrufen. Hatte Plato das Allgemeine erkannt, ohne durch das Besondere einen Uebergang zum Einzelnen zu finden, so mußte ein Anderer den umgekehrten Versuch machen, vom Einzelnen durch das Besondere zum Allgemeinen emporzusteigen, und dazu hatte Aristoteles mit der Schärfe seines Verstandes und seiner Beobachtungsgabe den entschiedensten Beruf. Gelang es auch diesem ebensowenig den ganzen Weg von unten nach oben zurückzulegen, wie jenem den ganzen Weg von oben nach unten, so war damit doch die analytische Richtung der synthetischen des Plato gegenüber gebührend vertreten und in die wissenschaftlichen Ergebnisse, welche noch in späten Jahrhunderten als Grundlage weiterer Forschung dienen sollten, ein gewisses Gleichgewicht gebracht.

Das Verständniß der platonischen Schriften erfordert vielfach ein bereits geübtes Denken, nicht selten schon eine gewisse Vertrautheit mit den Anschauungen ihres Urhebers, und den Geist seines Systems im Ganzen wird nur Derjenige vollkommen erfassen, welcher sich mit ihm auf gleicher spekulativer Höhe befindet. Aristoteles dagegen fängt mit seinem Schüler so zu sagen von Vorne an. Er geht immer von dem Nächstliegenden aus, sucht im Fortgange vom Leichteren zum Schwereren den Gegenstand seiner Erörterung durch Betrachtung von verschiedenen Seiten, Zergliederung und Definitionen möglichst genau zu erklären, und versteht es vortrefflich, durch die einfachsten Vergleiche und Beispiele aus dem alltäglichen Leben die feinsten Unterschiede in seinen Begriffsbestimmungen auch dem minder Geübten bemerklich zu machen. Der Faßlichkeit seiner induktiven Methode, sowie dem Reichthume und der Schärfe seiner Begriffsbestimmungen, welche sich mit besonderem Erfolge auch auf die religiösen Gegenstände des christlichen Glaubens anwenden ließen, ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß Aristoteles das ganze Mittelalter hindurch einen Einfluß ausübte, wodurch das Ansehen Platos vorübergehend in den Hintergrund gedrängt wurde. Die untergeordnete Bedeutung Platos für die Scholastik hatte ihren Grund unstrei-

tig darin, daß man damals seine tiefsinnigen Gedanken nicht gehörig zu verwerthen wußte. Von einer Widerlegung der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles kann nach dem Bisherigen keine Rede seyn. Eine nähere Prüfung der aristotelischen Metaphysik zeigt vielmehr, daß diese die Hauptgrundsätze des platonischen Systems theilweise selbst wieder in sich aufgenommen und zu einem anderen Systeme entwickelt hat, worin das platonische System nur seine natürliche Ergänzung findet. Soll die Philosophie über beide Systeme hinaus einen Fortschritt gewinnen, so bedarf es hiezu einer höheren Erkenntniß, welche im Stande ist, ihren Gegensatz zu vermitteln. Der hiezu erforderliche Standpunkt ist bereits durch unsere bisherige Forschung erreicht. Wir haben die aristotelische Analytik bis zu jenem Punkte fortgeführt, wo das Werden des bedingt Seyenden aus dem unbedingt Seyenden entspringt. Hier muß sich auch der von Plato geforderte unbedingte Anfang zur synthetischen Entwicklung der Wissenschaft [52]) vorfinden. Ehe wir jedoch zu dieser Entwicklung selbst übergehen, haben wir uns zuvor noch des von uns erreichten Standpunktes vollständig zu bemächtigen.

Wir kehren daher wieder zu unserer mit dem ersten Bande abgebrochenen Untersuchung zurück.

---

52) De republ. VI. p. 511 b.

Zweites Hauptstück.

Entstehung des Wissens.

I

Rückblick auf den bisherigen Gang der Analytik des Wissens, Aufgabe und Eintheilung der Lehre von der Entstehung des Wissens.

§ 81.

Im ersten Hauptstücke handelte es sich darum, die Möglichkeit des Wissens durch Erforschung seiner Elemente zu begreifen. Wir haben im § 17. das Wissen in drei Elemente aufgelöst, in Subjekt, Objekt und Vorstellung. Im Subjekte und Objekte fanden wir nothwendige Voraussetzungen zum Wissen, das Wissen selbst in der Vorstellung. Um die Möglichkeit der verschiedenen Arten von Vorstellungen erklären zu können, waren wir genöthiget, sowohl im Subjekte als auch im Objekte eine Dreiheit von Elementen anzunehmen, welche wir subjektive und objektive Elemente und mit + Th, — Th ± Th und + M, — M, ± M bezeichnet haben. Als letzte nothwendige Voraussetzung aller Möglichkeit des menschlichen Wissens endlich fanden wir eine Einheit der subjektiven und objektiven Elemente im unbedingt Seyenden, vermöge welcher die menschliche Vernunft (Einheit der subjektiven Elemente) im Stande ist, sich der Einheit der objektiven Elemente im absoluten Geiste unmittelbar bewußt zu werden. — Damit hat sich uns die Lehre von den Elementen des Wissens abgeschlossen.

Allein die Elemente einer Sache sind noch nicht die Sache selbst[1]). Zu der Möglichkeit des Wissens, wie solche in den Ele-

---

1) Vgl. Bd. I. S. 129. Note 8.

menten enthalten ist, muß noch etwas hinzukommen, wodurch diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Dieses Hinzukommende kann nichts anderes seyn, als das Zusammenwirken der Elemente, der subjektiven und der objektiven; denn erst durch dieses Zusammenwirken entsteht dasjenige, was das Wissen enthält, nemlich die Vorstellung. — Die Mitwirkung der Objekte ist selbst Gegenstand der Anschauung für uns und als solcher bereits in unserer bisherigen Analytik berücksichtigt. Die Mitwirkung des Subjekts haben wir zwar gleichfalls schon in Betracht gezogen, aber nur soweit, als das Subjekt bereits in der Wechselwirkung mit bestimmten Objekten begriffen ist. In jeder solchen Wechselwirkung hat jedoch das Subjekt seine Freiheit schon theilweise verloren; denn es ist dann, um diese zu retten, genöthiget, die bestimmende Wirkung der Objekte in sich aufzuheben. Insoweit dagegen die Thätigkeit des Subjekts sich allen Objekten gegenüber vollkommen frei verhält und in der Lage ist, sich ihre Richtung auf solche nach eigener Wahl selbst zu bestimmen, entsteht die Frage, welche Richtung diese freie Thätigkeit einschlagen soll, um die in den Elementen gelegene Möglichkeit des Wissens zu verwirklichen.

Diese Frage läßt sich erst dann aufwerfen, wenn wir unsere freie Thätigkeit, welche wir unser Denken nennen[2]), nicht bloß von allen Objekten abgesondert, sondern auch von den Elementen unterschieden haben. Die subjektiven Elemente sind zwar in ihr begriffen. Insoferne aber die Denkthätigkeit in der Einheit dieser Elemente besteht, und dieselben auf verschiedene Weise mit einander verbinden kann, während die Elemente selbst hiebei unverändert bleiben, läßt sich doch die Denkthätigkeit von ihren Elementen unterscheiden.

Durch die Absonderung unserer Denkthätigkeit von allen Objekten sind wir bereits zum reinen Denken gelangt. Dieses enthält jedoch noch kein Wissen, sondern ist darauf gerichtet, das Wissen erst hervorzubringen, und schwebt hiebei beständig in der Gefahr, sich durch die Rückkehr zu den Objekten wieder zu verunreinigen. Das Denken verlangt nach einem Objekte, um sich bethätigen zu können. Nichts ist daher natürlicher, als es daß sich auch dann, wenn es durch Zurückziehung von allen Objekten seiner selbst mächtig geworden ist, sofort wieder den Objekten zuwendet. Durch seine völlige Hingabe an die Objekte würde es aber unfähig, eine

---

2) Vgl. Bd. I. S. 145 u. 239.

Wissenschaft zu erzeugen. Denn wenn auch durch seine Vereinigung mit den Objekten Vorstellungen entstünden, so genügt es zum Wissen noch nicht, daß die Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung bloß gegeben ist, sondern diese Einheit muß selbst vorgestellt werden. Es ist nicht genug, daß wir uns bloß das Objekt vorstellen, sondern wir müssen uns zugleich auch der Wahrheit unserer Vorstellung bewußt werden. Unser Denken muß also aus der Einheit mit dem Objekte wieder heraustreten und sich darüber erheben. — Wir werden also unserer Denkthätigkeit zwar nicht den Verkehr mit den Objekten gänzlich untersagen, wohl aber ihr eine gewisse Enthaltsamkeit auflegen, so daß sie nicht in den Objekten sich verliert, sondern im Stande bleibt, sich ihr eigenes Verhältniß zu den Objekten gegenständlich zu machen. Unser Denken soll sich den Objekten zuwenden, um an ihnen seine Kraft zu erproben, hiebei aber sich doch immer in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, indem es nach jeder Berührung mit den Objekten wieder frei von jedem unüberwundenen Einfluß derselben zu sich selbst zurückkehrt.

Unsere freie Denkthätigkeit hat schon vom Anfange ihrer Bewegung an bei Bestimmung der von ihr einzuschlagenden Richtung den Objekten gegenüber mit großer Vorsicht zu verfahren. Sie muß jede Vorstellung von sich weisen, bei welcher sie keine hinlängliche Bürgschaft für deren Uebereinstimmung mit dem Objekte findet. Im ersten Hauptstücke wurde zwar von uns nachgewiesen, daß jede Vorstellung in der äußeren Anschauung nothwendig eine Einheit des Subjekts und Objekts enthält. Wir haben jedoch damals die Dinge außer uns nur soweit berücksichtiget, als dieselben für uns Objekte der Anschauung sind, davon aber, was dieselben allenfalls außer diesem Verhältnisse und an sich selbst sind, gänzlich abgesehen. Es ergibt sich also das Bedürfniß, unsere Untersuchung im Betreff dieser Dinge über die Grenze der äußeren Anschauung auszudehnen, und auf diese Weise eine breitere Grundlage für unsere Analytik zu gewinnen.

Auf den ersten Blick scheint eine solche Ausdehnung unserer Untersuchung geradezu unmöglich zu seyn. Denn nur die äußere Anschauung allein ist es, welche uns mit den Dingen außer uns in Berührung bringt. Eine andere Erfahrung von diesen Dingen, als durch die Sinne, kennen wir nicht. Sollten wir also von ihnen etwas erfahren, worauf sich unsere Erfahrung durch die Sinne nicht erstreckt, so scheint es, als wäre damit etwas sich

selbst Widersprechendes verlangt. Der Mond kehrt uns bekanntlich bei seinem Umlaufe um die Erde immer nur die eine Seite zu. Um seine andere Seite sehen zu können, müßten wir im Stande seyn, die Mondkugel umzudrehen oder die Erde zu verlassen und uns über die Mondkugel hinaus begeben, um diese von der entgegengesetzten Seite anzuschauen. Beides, möchte man glauben, sey am Ende nicht soweit außer dem Bereiche der Möglichkeit gelegen, als die Erforschung derjenigen Seite von den Dingen, welche schon nach dem Begriffe der äußeren Anschauung von unserer Erfahrung ausgeschlossen ist.

Der menschlichen Vernunft stehen jedoch Mittel zu Gebote, von welchen der gemeine, nicht philosophisch gebildete Menschenverstand keine Ahnung hat. Ist sie sich ihres hohen Berufes bewußt, dann darf sie vor keiner, auch nicht der schwersten Aufgabe zurückschrecken. Eine Wissenschaft, welche sich immer nur mit der Erscheinung der Dinge befassen würde und uns darüber, was dieselben an sich und ihrem Wesen nach sind, keinen Aufschluß zu geben vermöchte, wäre in Wahrheit gar keine Wissenschaft zu nennen. Unser Denken muß daher im Stande seyn, auch zu jener ihm scheinbar unzugänglichen Region der Dinge einen Zugang zu gewinnen. Zu diesem Zwecke muß es sich aber aller ihm zu Gebote stehenden Mittel versichern, alle Wege erforschen, auf welchen ihm eine Möglichkeit zur Erlangung des Wissens gegeben ist, und auf allen Wegen nach demjenigen suchen, dessen es zur Entwicklung der Wissenschaft bedarf.

Der Standpunkt, auf welchem sich unsere Forschung in der Lehre von der Entstehung des Wissens bewegt, unterscheidet sich von jenem in der Lehre von den Elementen des Wissens dadurch, daß wir es jetzt nur mehr mit der reinen und freien, von keinem Objekte bestimmten Denkthätigkeit zu thun haben, so wie sie unmittelbar aus dem Vermögen der menschlichen Vernunft entspringt. Wir denken uns dieselbe der gesammten Welt von Objekten gegenüber, und wollen betrachten, wie sie sich zu bewegen hat, um das Wissen aus den Elementen hervorzubringen. Unserer bisherigen Forschung verdanken wir lediglich den Begriff dieser Thätigkeit und die Einsicht in die nothwendigen Voraussetzungen derselben. Mit der Frage nach ihrer Bewegung beginnt für uns eine neue Reihe analytischer Untersuchungen, welche gleichfalls wieder, wie im vorigen Hauptstücke, von dem allgemein Bekannten ausgehend und von den Folgen zu den Gründen rückwärts schrei-

tend uns zuletzt die vollständige Einsicht in die Entstehung des Wissens gewähren soll.

Die freie Thätigkeit, durch welche das Wissen entsteht, heißt Erkennen. Man kann daher die Lehre von der Entstehung des Wissens auch Erkenntnißlehre nennen. Unsere Aufgabe ist in dieser Lehre,

1) den Begriff des Erkennens zu entwickeln,

2) die Quellen der Erkenntniß zu erforschen und zu prüfen, was wir aus jeder solchen Quelle zum Behufe der Entstehung des Wissens entnehmen können, und

3) hienach die Art und Weise zu bestimmen, wie unsere Denkthätigkeit das beabsichtigte Wissen zu Stande bringt.

Der Inhalt des zweiten Hauptstückes zerfällt daher in drei Abschnitte, welche behandeln werden:

1. das Erkennen,
2. die Erkenntnißquellen,
3. die Schöpfung der Wissenschaft aus den Erkenntnißquellen.

II

Entwicklung der Erkenntnißlehre.

1. Das Erkennen.

§ 82.

Das Wissen ist die Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung (§. 17. Lehrsatz 4.). Im Wissen hat also das Subjekt seine Einheit mit dem Objekte bereits hergestellt und befindet sich im Besitze derselben. Das Erkennen ist dagegen auf die Erlangung des Wissens gerichtet. Im Erkennen hat das Subjekt seine Einheit mit dem Objekte noch nicht hergestellt, sondern ist erst daran, sie herzustellen, indem es sich zur Uebereinstimmung mit dem Objekte bestimmt. — Das Wissen ist daher ein Zustand, das Erkennen ein Vorgang, wodurch der Zustand des Wissens erst herbeigeführt werden soll. Das Erkennen verhält sich sohin zum Wissen wie der Weg zum Ziele oder wie die Bewegung zur Ruhe, wie die Erwerbung zum Besitze.

Das Erkennen ist Bedürfniß des menschlichen Geistes und muß in diesem dem Wissen vorausgehen, weil sich die menschliche Vernunft durch Uebergang vom Vermögen zum Seyn zu entwickeln hat (§ 2). Nur im absoluten Geiste kann das Wissen

ein ursprüngliches und ewiges seyn, welches nicht erst einer Entstehung durch Erkennen bedarf.

Bei jedem Erkennen einer Sache hat das Subjekt seine Einheit mit derselben nicht bloß überhaupt, sondern in bestimmter Weise herzustellen, d. h. es genügt nicht, wenn das Subjekt bloß mit der Sache in Berührung kommt, sondern es hat sich dem Objekte gleich zu bestimmen[1]). Bleibt es bei dieser unmittelbaren Einheit (in der Anschauung der Sache) stehen, so erlangt es nur eine Empfindung derselben. Ueberschreitet es dagegen die unmittelbare Einheit durch den Uebergang zu einer allgemeinen Vorstellung gleichartiger Objekte, nemlich zu der Vorstellung jener Art, welcher die empfundene Sache angehört, so fängt es an, die Vorstellung der Sache mit den Vorstellungen der übrigen gleichartigen Objekte auf eine gemeinschaftliche Einheit zurückzuführen (§ 46 und 48.) und sie durch ihren Begriff zu erkennen. Der Begriff ist das Mittel zum Erkennen, und wir erkennen eine Sache um so vollständiger, je weiter wir den Begriff derselben durch Zuhülfenahme allgemeiner Vorstellungen entwickelt haben.

„Die Empfindung," lehrt darum schon Aristoteles, „bezieht sich auf das Einzelne, das Erkennen auf das Allgemeine[2])." Durch die Empfindung allein erfahren wir von einer Sache nur ihre Existenz, d. h. wir wissen dann nur, daß sie ist. Erst wenn wir sie erkennen, haben wir auch einen Begriff von ihr, und wir wissen dann überdies noch, was sie ist. — Soferne wir in der Anschauung bei dem Hinzukommen des bewußten und freien (idealen) Vorganges zum bewußtlosen und unfreien (realen)[3]) das Objekt von uns selbst und anderen Objekten unterscheiden, wird unsere Empfindung schon einigermaßen zur Erkenntniß erhoben und heißt dann „Wahrnehmung." Die Erkenntniß kann jedoch hiebei eine mehr oder minder unvollständige seyn, je nachdem der Begriff, welchen wir uns hiebei von dem Objekte gebildet haben, mehr oder minder unbestimmt ist[4]).

---

1) Vgl. Bd. I. S. 169. dann 189 u. f.

2) De anima Lib. I cap. 5 § 6: τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου.

3) Vgl. Bd. I. S. 11, 132 u. 183.

4) Die Scholastiker bedienten sich zur Bezeichnung dieses Unterschiedes der Ausdrücke confuse und distincte cognoscere.

Zur vollständigen Erkenntniß einer Sache gehört die Erlangung eines vollständigen Begriffes derselben. Zu einem vollständigen Begriffe genügt aber nicht eine Aufzählung der aus der Erscheinung abgezogenen Merkmale, mag man es auch in der erfahrungsmäßigen Auffindung derselben noch so weit gebracht haben, sondern wer eine Sache vollständig begreifen will, muß sie in ihre Elemente auflösen und aus diesen — wenigstens in Gedanken — wieder hervorbringen können. Die Elemente aller Dinge haben wir bereits im ersten Hauptstücke der Analytik (§ 52.) kennen gelernt. Sie sind ihrem Ursprunge und Wesen nach die nemlichen, aus welchen unser Denken besteht. Zum vollständigen Begreifen der Dinge gehört also, daß wir dieselben in die Elemente unseres Denkens auflösen und mittels dieser den nemlichen Vorgang, durch welchen die Dinge außer uns entstanden sind, durch unsere eigene Denkthätigkeit in uns wiederholen. Schelling hat daher ganz Recht, wenn er sagt: „Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen [5].“ Auch die Erschaffung der Dinge außer uns ist ein geistiger Vorgang, und wäre dieser Vorgang nicht unserem Denken gleichartig [6], so könnten wir ihn nicht in uns nachbilden und wir wären nicht im Stande, die Dinge zu erkennen.

Der berühmte Lehrsatz, daß nur das Gleiche das Gleiche zu erkennen vermöge [7], kann nicht die Bedeutung haben, daß nur gleiche Wesen einander zu erkennen vermögen. Erkenntnißfähig ist nur ein solches Wesen, das sich im Besitze der drei Denkthätigkeiten (+ Th, — Th, ± Th) befindet; denn diese sind die unerläßlichen Bedingungen zur Bildung der Begriffe (§ 47.) und letztere die unentbehrlichen Mittel zum Erkennen (S. 74). Erkannt werden kann im vollen Sinne des Wortes nicht der absolute Geist; denn das Wesen desselben übersteigt, wie wir im § 62. gesehen haben, alle Begriffe [8]. Aber auch der menschliche Geist kann als solcher nicht wohl von einem anderen gleichartigen Geiste vollständig begriffen werden; denn es liegt in der Natur derselben, als Subjekt-Objekt nur für sich zu seyn, und dasjenige,

---

5) „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.“ 1799. S. 6.

6) Vgl. oben Bd. I. S. 368—371.

7) Ebend. S. 138 Note 11.

8) Inwieweit von einer Erkenntniß Gottes die Rede seyn kann, werden wir noch bei einer anderen Gelegenheit besprechen.

was er auf diese Weise für sich ist, kann er niemals für ein anderes Wesen außer ihm werden [9]). Das, was ich von dem Geiste eines anderen Menschen erkenne, sind nur seine Handlungen. Aus diesen allein bilden wir uns die Urtheile über das, was wir den Charakter eines Menschen (§ 6.) nennen. — Als Gegenstände einer möglichen Erkenntniß bleiben uns also nur noch die objektiven und subjektiven Elemente und die Produkte aus solchen. Diese sind aber nicht dem erkennenden Geiste gleich, sondern ihm untergeordnet. Obiger Lehrsatz kann also nur die Bedeutung haben, daß der Geist bloß dasjenige zu erkennen vermag, was seinen Thätigkeiten, womit er erkennt, gleich ist, also die Elemente und dasjenige, was aus diesen entstanden ist.

Wenden wir uns nun zu den nothwendigen Voraussetzungen des Erkennens. Man rechnet hiezu gewöhnlich:

1) ein erkennendes Subjekt,

2) das Erkenntnißvermögen oder die Fähigkeit des Subjekts, Erkenntnisse zu erwerben,

3) die Gegenstände des Erkennens,

4) die Mittel zum Erkennen,

5) die Erkenntnißquellen,

6) die Methode oder die Art und Weise des Erkennens.

Was wir unter dem Subjekte und dem Erkenntnißvermögen zu verstehen haben, wissen wir bereits. Wir können insbesondere nicht mehr im Zweifel darüber sein, daß und wie aus dem Erkenntnißvermögen jene Thätigkeit entspringt, durch welche das Subjekt die in ihm gelegene Möglichkeit des Wissens verwirklicht. Die Frage, wie diese Thätigkeit zu den Erkenntnißgegenständen und den Erkenntnißmitteln gelangt, wird uns bei der Lehre von den Erkenntnißquellen beschäftigen; denn eben aus diesen Quellen soll ja dem Subjekte alles Dasjenige zufließen, was es zur Bildung seiner Erkenntnisse durch eigene Thätigkeit bedarf. Die Methode endlich werden wir erst ganz zuletzt nach Erforschung aller übrigen Voraussetzungen des Erkennens zum Gegenstande unserer Betrachtung machen können. Es handelt sich daher zunächst um die Erforschung der Erkenntnißquellen. Diese enthält den wichtigsten und schwierigsten Theil der gesammten Erkenntnißlehre, und gerade darin herrschen noch gegenwärtig manche Unklarheiten und Mißverständnisse, welche wir hinwegzuräumen haben.

---

9) Vgl. Bd. I. S. 375.

2. Die Erkenntnißquellen.

A. Im Allgemeinen.

§ 83.

Alle Kraft zum Erkennen liegt in den Begriffen (§ 82). Wer sich im Besitze aller möglichen Begriffe befindet, ist im Stande, alles Mögliche zu erkennen. Die Begriffe für sich allein enthalten aber noch keine wirkliche Erkenntniß, sondern sind nur Mittel zum Erkennen. Zur wirklichen Erkenntniß muß noch dasjenige hinzukommen, was durch die Begriffe erkannt werden soll, — nemlich ein zu erkennender Gegenstand.

Der Begriff ist nach § 44. eine durch das Denken abgeleitete Vorstellung des mittelbaren Wissens, der zu erkennende Gegenstand ein Objekt des unmittelbaren Wissens in der Anschauung[1]). Insoferne der Begriff ein Produkt des Denkens und als solches Objekt der unmittelbaren inneren Anschauung ist, wird er selbst zu einem Gegenstande des Erkennens, auf welchen wieder andere Begriffe Anwendung finden[2]). In diesem Sinne verdient er aber nicht den Namen eines Begriffes. Begriff ist er nur in der Eigenschaft einer allgemeinen Vorstellung des unmittelbaren Wissens, in welcher er auf andere Objekte bezogen werden kann[3]).

Es fragt sich nun: Auf welchem Wege erlangt die freie Thätigkeit der menschlichen Vernunft die von ihr zu erkennenden Gegenstände und die zur Erkenntniß dieser Gegenstände erforderlichen Begriffe? — Die Quellen, aus welchen sie in beiderlei Hinsicht zu schöpfen vermag, nennt man Erkenntnißquellen.

Nur zwei solche Quellen sind es, welche die denkthätige Vernunft aufzufinden vermag, nemlich

1) sich selbst und

2) den Verkehr mit den Dingen außer ihr oder die Erfahrung.

---

1) Darum sagt Kant (in seiner Kritik d. r. V. S. 131.): „Zum Erkenntnisse gehören zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird, und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird." Vgl. ebend. S. 86.

2) Vgl. Bd. I. S. 145.

3) Vgl. ebend. S. 227.

Unter Erfahrung im weiteren Sinne versteht man jedes Zusammentreffen des erkennenden Subjektes mit Objekten in der Anschauung. So wie wir (§ 21.) die Anschauung in äußere und innere eingetheilt haben, können wir auch eine äußere und innere Erfahrung unterscheiden. Die erste besteht in der Anschauung solcher Objekte, welche vom Subjekte unabhängig entstanden sind, die zweite in der Anschauung solcher Objekte, welche das Subjekt aus sich selbst hervorgebracht hat[4]). Auch die Vernunft ist daher eine Quelle der Erfahrung. Wenn wir jedoch von der Erfahrung im Gegensatze zur Vernunft sprechen, so verstehen wir darunter immer nur die äußere Erfahrung, welche auch gewöhnlich Erfahrung schlechthin (im engeren Sinne) genannt wird. Weil aber die Vernunft nicht bloß eine Quelle der (inneren) Erfahrung, sondern auch der Produktion von Gegenständen der (inneren) Erfahrung ist, durch deren Hervorbringen das Erkennen eben so nothwendig bedingt ist, wie durch die Erfahrung derselben[5]), so geht es nicht an, die Erfahrung zur alleinigen Erkenntnißquelle zu machen, wie es Locke in seinem berühmten Werke über den menschlichen Verstand[6]) gethan hat[7]). Denn wollte man auch darunter wie dieser die äußere und innere Erfahrung zugleich begreifen[8]), so wäre doch damit gerade der wichtigste Theil der Vernunftthätigkeit, nemlich insoweit dieselbe durch Hervorbringung von Gegenstän-

---

4) Vgl. ebend. S. 147—148.

5) Ohne die Produktion von Begriffen vermöchten wir, wie gesagt, nichts zu erkennen.

6) An essay concerning human understanding. London 1690. — Wir bedienen uns zu Nachweisen der von Locke selbst gebilligten und mit Verbesserungen versehenen französischen Uebersetzung: „Essai philosophique concernant l'entendement humain" von Coste 2 ed. 1729.

7) L. c. Liv. II. chap. 1 § 2: C'est-la (l'experience) le fondement de toutes nos connoissances, et c'est de là qu'elles tirent leur prémière origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre ame, que nous appercevons et sur lesquelles nous reflechissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les materiaux de toutes ses pensées. Ce sont-là les deux sources d'où découlent toutes les idées, que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement.

8) Die äußere Erfahrung ist es, welche Locke Sensation, die innere, welche er Reflexion nennt. l. c. § 3 u. 4.

den der inneren Anschauung Erkenntnißquelle ist, ausgeschlossen[9]).

Wenn wir an dem Grundsatze festhalten, daß die menschliche Vernunft nur in sich selbst und in der Erfahrung der Dinge außer ihr eine Erkenntnißquelle zu finden vermag, und daß sich alle übrigen Wege, auf welchen sich ihr sonst noch eine Möglichkeit des Erkennens zu eröffnen scheint, auf diese beiden Quellen müssen zurückführen lassen, so wird sich uns die Lehre von den Erkenntnißquellen sehr einfach gestalten. Bisher war dieselbe eine sehr verwickelte und keineswegs so ausgebildet, daß man zu einer klaren Einsicht über die Möglichkeit einer Erkenntniß aus Demjenigen, was man sich unter den Erkenntnißquellen dachte, hätte gelangen können.

a) Das Verhältniß der Erkenntnißquellen zu dem Erkenntnißvermögen.

§ 84.

In der Scholastik finden wir die Vernunft (den Intellectus im weiteren Sinne) nicht selbst in der Rolle eines erkennenden Subjektes, sondern immer nur als Eigenschaft eines solchen, nemlich als Erkenntnißvermögen der menschlichen Seele behandelt[1]). Mit diesem Vermögen ausgerüstet ließ der Scholastiker die Seele

---

9) Da Locke davon spricht, daß in der Reflexion der Verstand Vorstellungen von den eigenen Thätigkeiten der Seele erhalte, könnte es scheinen, als habe er damit zugleich auch den produktiven Theil der Vernunftthätigkeit schon begriffen. Allein in diesen Thätigkeiten, welche er als die Gegenstände der Reflexion betrachtet, findet er keine Erkenntnißquelle. Er sagt vielmehr, daß sich der Geist, insoferne er durch die Reflexion Vorstellungen empfängt, rein leidend verhalte. l. c. chap. 1. §. 25, chap. 12. §. 1. — Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem Leiden und jenen Thätigkeiten, deren Zusammentreffen in ein und dem nemlichen Wesen sich zu widersprechen scheint, lag freilich dem oberflächlichen Sinne eines Locke so ferne, daß er nicht daran dachte, hierüber eine Untersuchung anzustellen.

1) Thomas Aqu. Summa theol. I. qu. 77. art. 1. concl.: Cum nulla animae operatio sit substantia et quodvis animam habens non semper operetur, potentiam animae ab ipsa animae essentia et substantia diversam esse necessarium est. — qu. 79. art. 1. resp.: necesse est dicere, quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. — qu. 77. art. 6. contra: Potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius.

(anima intellectiva) in der Erfahrung den äußeren Dingen gegenüber treten, um von diesen in jene Thätigkeit versetzt zu werden, durch welche die in ihr gelegene Möglichkeit des Wissens zur Verwirklichung gelangen sollte. Bei näherer Prüfung zeigte sich jedoch ein stufenweises Fortschreiten im Erkenntnißvorgange, wobei die Seele eine Reihe verschiedenartiger Thätigkeiten entwickelt. Die Formen der äußeren Dinge müssen zuerst durch die Sinne in die Seele aufgenommen und in ihr als Vorstellungen zum Bewußtseyn erhoben werden. Diese Vorstellungen muß dann die Seele im Gedächtnisse festhalten, und nach Belieben auf's Neue wieder in sich hervorrufen können, um sie zur Gewinnung anderer Vorstellungen zu verwenden. Sie muß ferner aus ihnen Begriffe bilden, die Begriffe zu Urtheilen, die Urtheile zu Schlüssen verbinden, und zuletzt die Erkenntniß durch den Uebergang von dem Sinnlichen, Endlichen und Zeitlichen zum Uebersinnlichen, Unendlichen und Ewigen vollenden [2]). Man glaubte nun, für jede Art von Thätigkeit, welche die Seele bei dem stufenweisen Fortschreiten im Erkennen von dem ersten Zusammentreffen mit den äußeren Dingen in der sinnlichen Anschauung bis zur Vollendung ihrer Erkenntniß entwickelt, ein eigenes Vermögen annehmen, und so das eine, ursprünglich angenommene Erkenntnißvermögen gewissermaßen in eine Menge einzelner, zur Erkenntniß nothwendiger Vermögen auflösen zu müssen [3]).

Schon Augustin zählt eine Reihe solcher Vermögen auf, die sich bei den Scholastikern oft wiederholt findet [4]). Letztere hielten

2) L. c qu. 79. art. 9 resp.: secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum.

3) L. c. qu. 77. art. 2 ad 3.: unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae sed potentiae plures. — art. 3 resp.: potentia, secundum illud, quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu, ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. — Qu. de anima art. 12: oportet quod (anima) habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum.

4) De spiritu et anima cap. 11: quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, intellectus separat, intelligentia comprehendit et ad meditationem sive contemplationem adducit.

zwar immer den Gedanken fest, daß die verschiedenen Vermögen in der Seele, sich auf ein einziges Prinzip zurückführen lassen müssen[5]). Thomas von Aquin behauptet, daß alle Vermögen unter sich in einer natürlichen Rangordnung stehen und eines aus dem anderen seinen Ursprung nehme[6]). Er unterscheidet unter den Seelenvermögen überhaupt eine dreifache Ordnung:

1) nach ihrem natürlichen Range (secundum ordinem naturae sive perfectionis),
2) nach der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer Thätigkeit (secundum ordinem generationis sive temporis) und
3) nach der Rangordnung ihrer Objekte (secundum ordinem objectorum).

In der ersten Ordnung schienen ihm die vollkommeneren Vermögen den minder vollkommenen vorauszugehen und diese von jenen abhängig zu seyn. In der zweiten Ordnung schien ihm das umgekehrte Verhältniß unter denselben stattzufinden[7]). Die dritte Ordnung hätte er vielleicht mit der ersten in Verbindung bringen können. Er wagt es indessen nicht, auch in dieser Ordnung ein Abhängigkeitsverhältniß unter den verschiedenen Vermögen der Seele zu behaupten[8]). In der nemlichen Ordnung,

---

5) Thomas l. c. qu. 77 art. 6 resp.: omnes potentiae animae fluunt ab essentia animae sicut a principio. Vgl. auch S. contra gent. II cap. 58.

6) Summa th. I qu. 77 art. 7 concl.: Potentiae animae, cum ordine quodam ab anima ut a primo quodam procedant, quae illarum imperfectiores sunt, a perfectioribus procedunt effective et finaliter, perfectiores vero ab imperfectioribus procedunt quodam materiali ordine.

7) L. c. qu. 77 art. 4 resp.: Triplex ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera. Tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest. Uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum econverso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae: unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum.

8) L. c. ad 3.

wie die einzelnen Vermögen ihrer Natur nach von einander abhängig sind, sollten sie auch aus einander entstehen, und in der nemlichen Ordnung, wie die Thätigkeit der vollkommeneren Vermögen durch jene der minder vollkommenen bedingt ist, sollten die letzteren den ersteren unterworfen seyn und diesen den Stoff ihrer Thätigkeit darbieten [9]). Auf welche Weise aber die einen Vermögen aus den anderen entstehen, und wie die einen im Stande sind, den andern zu dienen und ihnen den Stoff ihrer Thätigkeit zu liefern, ließ Thomas unerklärt.

Duns Scotus macht ferner darauf aufmerksam, daß es gar nicht nothwendig sey, für jede Thätigkeit der Seele ein eigenes Vermögen anzunehmen, sondern daß die verschiedenen Thätigkeiten alle aus einem und demselben Vermögen entspringen können [10]). Wolle man übrigens verschiedene Vermögen in der Seele annehmen, so sey das Verhältniß derselben nicht von der Art, daß sie sich wechselseitig ausschließen, sondern so,

---

9) L. c. art. 7 resp.: in his, quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo, propinquius est quodammodo causa eorum, quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra (vgl. die Note 7), quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia: sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale et sicut principium susceptivum vel seorsum per se vel simul cum corpore: agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium inquantum hujusmodi est minus perfectum: consequens est, quod potentiae animae, quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. — Sed secundum viam susceptivi principii econverso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum. Sicut anima secundum quod habet potentiam sensitivam consideratur sicut subjectum et materiale quoddam respectu intellectus.

10) Sentent. II dist. 16 qu. 1: Dico, quod potest sustineri, quod essentia animae indistincta re et ratione est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animae vel accidentia ejus vel respectus. Nam non est necesse, quod pluralitas in effectu realis arguat pluralitatem realem in causa, pluralitas enim ab uno illimitato procedere potest. — Reportata paris. II dist. 16 qu. un schol. V n. 17: essentia animae omnino indistincta re et ratione est principium plurium operationum sine diversitate reali potentiarum, quae sint vel partes animae vel accidentia vel respectus ejus. Unde plura in effectu bene possunt esse ab uno in re, quod est omnino idem illimitatum et tamen principium per se et causa plurium.

daß das niedere Vermögen im höheren enthalten sey [11]). Aber auch Duns Scotus sagt uns kein Wort davon, auf welche Weise die verschiedenen Thätigkeiten der Seele aus einem einzigen Vermögen entspringen oder die niederen Vermögen in den höheren enthalten seyn können.

Noch bei Kant finden wir mehrere solche Vermögen, namentlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft ohne alle Verbindung neben einander gestellt. Ja soweit war Kant davon entfernt, dieselben auf ein gemeinschaftliches Prinzip zurückzuführen, daß er am Schlusse seiner Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft [12]) die Sinnlichkeit und den Verstand „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß" nennt, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen aber uns unbekannten Wurzel entspringen."

Heutzutage wird man endlich in der sogenannten Erfahrungsseelenkunde nicht müde, immer wieder neue Vermögen der menschlichen Seele mit besonderen Unterscheidungsmerkmalen aufzusuchen, und glaubt, damit weiß Gott welchen Vorschub der Erkenntnißlehre zu leisten.

Je mehr man jedoch solche Vermögen unterscheidet und je weiter man die Eintheilung des allgemeinen Erkenntnißvermögens in besondere, untergeordnete Vermögen fortführt, ohne diese aus einem gemeinschaftlichen Prinzip ableiten zu können, desto verwickelter und schwieriger wird die Erkenntnißlehre, und desto weiter entfernt man sich von dem Ziele, den Vorgang des Erkennens begreiflich zu machen.

Wenn es überhaupt so vieler Vermögen zum Erkennen bedarf, und stufenweise eines nach dem andern davon durch seine

---

11) Quaestiones quodlibet. Qu. XIII n. 9: potentia superior potest cognoscere aliquod objectum vel sub aliqua ratione, quod objectum vel sub qua ratione potentia inferior non potest cognoscere, non tamen e converso, quod inferior possit aliquod objectum vel sub aliqua ratione cognoscere, quin superior possit etiam perfectiori modo objectum illud cognoscere, et sub eadem ratione cognoscibilitatis ex parte objecti: et sic potest concedi, quod intellectus potest cognoscere objectum non ut sic et nunc: quia sub ratione quiditativa absoluta: sensus autem non potest sic cognoscere objectum, quia est virtus limitata ad cognoscendum ipsum sub ratione existentis: sed non propter hoc intellectus determinatur ad cognoscendum objectum sub modo opposito, quia indifferens est ad cognoscendum ipsum sub utroque modo. — Vgl. auch Qu. XV. n. 20. in fine.

12) In der Ausgabe von Hartenstein S. 56.

Mitwirkung hiezu beitragen muß, so erscheint jedes von ihnen gewissermaßen als eine **besondere** Erkenntnißquelle. Die fünf Sinne, welche uns die äußere Erfahrung vermitteln, werden zu ebenso vielen selbständigen und unabhängig von einander fließenden Quellen, von welchen uns jede eine eigenthümliche und durch keinen anderen Sinn zu ersetzende Art von Empfindungen zuführt. Diese Empfindungen scheinen durch das Vorstellungsvermögen ihrer materiellen Eigenschaft entkleidet, und der geistigen Natur von Gedanken theilhaftig zu werden. Das Gedächtniß, das Erinnerungsvermögen und die reproduktive Einbildungskraft verleihen den Vorstellungen ihre Dauerhaftigkeit, Gefügigkeit und Unterwürfigkeit unter den Willen, wodurch sie vom Denkvermögen in die logischen Formen gebracht werden können. Das Vergleichungsvermögen sucht die ähnlichen Vorstellungen zusammen; der Scharfsinn entdeckt ihre Verschiedenartigkeit, der Witz ihre Gleichartigkeit, und das Begriffsvermögen trennt das Verschiedene, verbindet das Gleiche an ihnen und macht daraus allgemeine Vorstellungen. Das Urtheilsvermögen bezeichnet uns die allgemeinen Vorstellungen als Prädikate bestimmter Subjekte, das Schlußvermögen die Verbindung der Prädikate mit den Subjekten durch Mittelbegriffe, das sogenannte Vermögen der Prinzipien endlich den Zusammenhang aller unserer Erkenntnisse unter sich und mit dem Unbedingten. — Ueberblickt man diese ganze Reihe von Vermögen, deren Zahl sich leicht noch bedeutend vermehren ließe, faßt man die verschiedenen Einwirkungen in's Auge, welche der von außen eingeführte Erkenntnißstoff während seiner Zubereitung in der Werkstätte der Seele durch die Thätigkeit jedes einzelnen Vermögens zu erleiden hat, und berechnet man dann, wieviel alle diese Vermögen zu unseren Erkenntnissen beitragen, so scheint von allen unseren Erkenntnissen fast gar nichts mehr übrig zu bleiben, was nicht seinen Ursprung diesen Vermögen zu verdanken hätte. Schon Dasjenige, was durch die Sinne aufgenommen wird, scheint nicht **rein** von außen zu kommen, sondern während seiner Aufnahme in den Sinn bestimmenden Einflüssen zu unterliegen, welche vom Sinne selbst darauf ausgeübt werden. Man erinnere sich nur an die Abhängigkeit unserer Empfindungen von der zufälligen Beschaffenheit unserer Sinne und den verändernden Einfluß der Erregbarkeit unserer Sinnesnerven auf die Empfindung ein und der nemlichen Wirkung eines äußeren Reizes nach den physiologischen Erörterungen in § 32 u. d. f.

Die Menge von Schwierigkeiten, welche sich auf diese Art in der Erkenntnißlehre ergeben, verschwinden von selbst, wenn man der Sache näher auf den Grund sieht.

Für's Erste müssen wir schon die gänzlich unhaltbare Unterscheidung zwischen der Seele als dem erkennenden Subjekte und dem Erkenntnißvermögen als bloßer Eigenschaft desselben fallen lassen. Wäre das Subjekt überhaupt etwas von seinem Erkenntnißvermögen Verschiedenes, so könnte es nicht unmittelbar eine Erkenntniß erlangen, sondern es müßte solche immer erst von seinem Erkenntnißvermögen in Empfang nehmen. Dazu bedürfte es aber für sich doch wieder eines Vermögens, welches in seiner Art gleichfalls ein Erkenntnißvermögen wäre. Wollte man dieses neuerdings als bloße Eigenschaft vom Subjekte unterscheiden, so würde die Vermittlung der Erkenntniß durch dieses Vermögen wieder ein neues Vermögen im Subjekte voraussetzen, und diese Voraussetzungen würden bei fortwährenden Unterscheidungen der Vermögen vom Subjekte gar kein Ende nehmen. Um diese Folge zu vermeiden, würde man sich vergebens darauf berufen, daß das Erkenntnißvermögen, wenn es nur eine Eigenschaft des Subjektes sey, doch nicht etwas von demselben sachlich Verschiedenes seyn könne. Mag man immerhin das Verhältniß einer Sache zu ihrer Eigenschaft in der Art bestimmen, daß man von der Sache sagen kann, sie sey ihre Eigenschaft, nicht aber umgekehrt von der Eigenschaft, sie sey die Sache. Um das Subjekt auf solche Weise von seinem Erkenntnißvermögen zu unterscheiden, müßte man wenigstens angeben können, was das Subjekt außer diesem Vermögen noch für sich sey. — Erforscht man das Erkenntnißvermögen bis zu seinen letzten Voraussetzungen, so findet man, daß es in dem Vermögen der Selbstbestimmung (§ 3) besteht. Eben dieses Vermögen bildet aber (nach Bd. I S. 417) auch das Wesen der menschlichen Seele. Beide sind also in der That nicht von einander verschieden, sondern Eines und das Nemliche [13]).

Die Annahme mehrerer Vermögen in der menschlichen Seele ist ferner überflüssig, wenn die verschiedenen Thätigkeiten derselben aus einem einzigen Vermögen erklärt werden können. Indessen sind nicht einmal die Thätigkeiten, welche die Seele im Vorgange des Erkennens von Stufe zu Stufe offenbart, unter

13) Wie wenig Thomas von Aquin im Stande war, die von ihm gemachte Unterscheidung der Seele von ihren Eigenschaften zu rechtfertigen, haben wir bereits § 69 Note 17 bemerkt.

sich verschieden, sondern auf jeder Stufe immer wieder dieselben, nemlich die subjektiven Elemente (+ Th — Th ± Th). Nur in den Produkten dieser Thätigkeiten liegen die Fortschritte des Erkennens, und wie diese Produkte durch das Zusammenwirken jener Thätigkeiten entstehen, haben wir zum Theil schon im Bisherigen gesehen, und wird im Folgenden noch näher gezeigt werden.

In der Vernunft ist daher das erkennende Subjekt für sich selbst zugleich Erkenntnißvermögen und Erkenntnißquelle, während es in der äußeren Erfahrung lediglich eine Erkenntnißquelle findet.

b) Das Verhältniß der Erkenntnißquellen zu den sogenannten Prinzipien der Scholastiker.

§ 85.

Der gesammte Apparat von Vermögen, womit die Scholastiker die erkenntnißfähige Seele ausgestattet hatten, läßt sich am besten nach drei Hauptstufen zergliedern.

Die Vermögen der ersten Stufe sollten sich lediglich im sinnlichen Verkehre mit der Aussenwelt bethätigen und dazu bestimmt seyn, den durch die Erfahrung gebotenen Stoff zum Erkennen in die intellektive Seele aufzunehmen.

Die Vermögen der zweiten Stufe sollten dazu dienen, den aufgenommenen Stoff zur Erkenntniß zu verarbeiten, und zwar durch eine dreifache Thätigkeit:

1) durch Bildung von Begriffen (comprehendere quiditatem),
2) durch Bildung von Urtheilen, welche die Begriffe als Prädikate mit bestimmten Subjekten verbinden oder von ihnen trennen (componere et dividere),
3) durch Verbindung der Urtheile zu Schlüssen, wodurch der Fortschritt des Erkennens vom Bekannten zum Unbekannten bis zu den höchsten, über alle Erfahrung hinaus gelegenen Gegenständen gewonnen werden sollte (rationari) [1].

Zum Fortschreiten durch Schlüsse, wodurch erst die eigentliche Erkenntniß gewonnen werden sollte, reichte man indessen mit allen bisherigen Vermögen und Thätigkeiten noch nicht aus. Denn zur Schlußbildung brauchte man Obersätze, und wollte man durch das Schlußverfahren nur einen Schritt über das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene hinauskommen, so durfte der

1) Thomas Summa th. I qu. 85 art. 5 resp. — 2 II qu. 83 art. 1 obj. 3.

Obersatz, von dem man auszugehen hatte, nicht selbst aus der Erfahrung genommen seyn. — Die Scholastiker fanden nun in sich wirklich gewisse Erkenntnisse, welche vollkommen zu solchen Obersätzen geeignet zu seyn schienen und deshalb von ihnen Anfänge (pricipia) genannt wurden. Diese Erkenntnisse waren theils einfache Begriffe (incomplexa, conceptus simpliciter simplices), z. B. das Seyende (ens), Eins (unum), Ursache (causa), — theils Grundsätze (complexa, ἀξιώματα, dignitates, maximae propositiones), welche bestimmte nothwendige Wahrheiten ausdrücken, z. B. das Ganze ist größer als sein Theil[2]). Als höchstes Prinzip unter diesen Grundsätzen wurde das schon von Aristoteles als solches aufgestellte logische Gesetz des Widerspruches (impossibile est simul affirmare et negare) betrachtet und darum dignitas dignitatum genannt. Man sah wohl ein, daß diese Erkenntnisse nicht der Erfahrung entnommen seyn können, sondern daß sie der Vernunft selbst angehören und derselben gewissermaßen angeboren seyn müssen[3]). Die einfachen Begriffe müssen sich schon bei der ersten Bewegung unseres Denkens über die sinnliche Anschauung hinaus in unserem Besitze befinden, weil wir ohne sie überhaupt nichts zu denken vermöchten. Die prinzipiellen Grundsätze aber enthalten Wahrheiten, welche der Vernunft so ganz von selbst einleuchten, daß dieselbe ihnen, wenn sie ihr vorgehälten werden, unmöglich ihre Zustimmung versagen kann und sich gezwungen fühlt, sie sofort und unabhängig von aller Erfahrung als nothwendige Wahrheiten anzuerkennen[4]). Diese Grundsätze wurden

---

2) Thomas Quaestiones de veritate. qu. XI (De magistro) concl.: praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex his autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. — Vgl. auch Posterior. Analyt. I lectio V.

3) Duns Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 5 (bei Wadding qu. 4 schol. n. 8): quantum ad istam notitiam (principiorum) intellectus non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua componere.

4) Duns Scotus l. c. III dist. 24 qu. 1: evidentia principiorum in scientia non dependet ex singularibus, sed si nullum singulare esset, cum scientia sit necessariorum, adhuc staret vera scientia, sed principia sunt nota ex terminis apprehensis.

deshalb von den Scholastikern propositiones per se notae genannt[5]). Weil sie allgemein zugegeben werden, schienen sie für sich keines Beweises zu bedürfen und darum unbedenklich als Obersätze zu jeder Beweisführung gebraucht werden zu können. Von diesen Obersätzen sollte die menschliche Vernunft durch Schlußfolgerungen bis zu den in der Erfahrung gegebenen Dingen herabsteigen; zu ihnen sollte sie ebenso durch Auflösung alles sinnlich Wahrnehmbaren und Zurückführung desselben auf seine ersten Anfänge auch wieder emporsteigen, und durch diesen Hin- und Rücklauf (discursus) die in ihr gelegene Möglichkeit der Er-

5) Thomas Summa th. I qu. 2 art. 1 obj. 2: Illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur. — Scito enim quid est totum et quid est pars, statim scitur, quod omne totum est majus sua parte. — Duns Scotus l. c. I dist. 2 n. 2: Dicitur propositio per se nota, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet veritatem evidentem. Et non propter aliquid aliud, quid sit extra terminos proprios, habet evidentiam, sed ex se tantum. — Duns Scotus findet das wesentliche Unterscheidungsmerkmal einer propositio per se nota in der nothwendigen Verbindung ihrer Begriffe, welche aus diesen selbst hervorleuchten muß. Um sich dieser Verbindung bewußt zu werden, muß man also die Begriffe vollständig erkannt haben. — L. c. n. 3: propositio non est per se nota quiditate confuse accepta, quae non est nota, nisi eadem distincte concipiatur per definitionem. — Est igitur omnis et sola illa propositio per se nota, quae ex terminis sic conceptis, ut sunt ejus termini, nata est habere evidentem veritatem complexionis. — Ohne Intellekt gäbe es daher auch keine propositio per se nota. Soferne jedoch die Eigenthümlichkeit einer derartigen propositio lediglich auf der erwähnten Beschaffenheit ihrer Begriffe beruht, meint er, könne sie auch in Beziehung auf einen solchen Intellekt per se nota (nicht bloß noscibilis) genannt werden, der ihre Begriffe noch nicht erkannt habe. — L. c.: tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota: sed dicitur per se nota, quia quantum est de natura terminorum, nata est habere, evidentem veritatem contentam in terminis, etiam in quocunque intellectu concipiente terminos: si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos et ita non concipiat propositionem: non minus est per se nota, quantum est de se, et sic loquimur de propositione per se nota. Nachdem Scotus auf diese Weise den Unterschied zwischen einer propositio per se nota und per se noscibilis geläugnet hatte, glaubte er sich auch über die thomistische Unterscheidung des per se notum in se et in nobis hinwegsetzen zu können. — L. c.: Ex his patet, quod nulla est distinctio de per se nota in se et in nobis, quia quaecunque est in se et per se nota, cuicunque intellectui est per se nota, licet non actu cognita, tamen quantum est ex terminis est evidenter nota, si termini concipiantur. — Vgl. § 15 Note 8.

kenntniß verwirklichen[6]). Hiebei hatte die Vernunft eine doppelte Aufgabe: sie mußte zuerst die Prinzipien erkennen und dann dieselben zur Erzeugung der Wissenschaft (in discursu) anwenden. Obgleich beide Aufgaben immer nur durch ein und das nemliche Vermögen erfüllt werden konnten, so unterschieden doch die Scholastiker zwischen der Vernunft, insoweit sie bloß die Prinzipien anwendet und zu diesem Zwecke in der Bewegung begriffen ist, und insoweit sie die Prinzipien selbst zu ihrem Inhalte hat. Unter dem Ausdrucke ratio verstanden sie gewöhnlich nur die erstere, während sie die letztere intellectus (im engeren Sinne) nannten[7]). Der Intellekt oder das Vermögen der Prinzipien

---

6) Thomas Qu. de veritate XV (De superiori et inferiori ratione) art. 1 concl.: sunt quaedam substantiae spirituales superiores, quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur, quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis pervenire non possunt, nisi per quendam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprie humanarum animarum. — Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet; quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur ad principia prima, in quae ratio solvit. — Summa th. I qu. 79 art. 8 resp.: Homines ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud: et ideo rationales dicuntur. — Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. — Qu. de veritate XIV art. 1: In scientia motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis. — Summa th. I qu. 79 art. 9: principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus: conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. — In seiner Summa contra gent. I cap. 57 erörtert Thomas von Aquin, wie die discursive Erkenntnißweise in der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft ihren Grund habe, und eine nothwendige Folge davon sey, daß sie sich durch Uebergang a potentia ad actum zu entwickeln habe. Vgl auch dessen Summa th. I qu. 14 art. 7.

7) Thomas Qu. de veritate XV art. 1 concl.: una et eadem est potentia intellectus et ratio: quae cum simplicem veritatem attingit intellectus appellatur, quo vero ad hoc aliquo eget et utitur discursu, ratio nuncupatur. — Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur. Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius

bildete daher die **dritte** Stufe und das **höchste** Vermögen, welchem alle übrigen Vermögen in der erkenntnißfähigen Seele zu dienen hatten.

Wie der Intellekt zur Erkenntniß der Prinzipien gelangt, wußten die Scholastiker nicht zu sagen. Man war geneigt, an eine unmittelbare göttliche Eingebung derselben zu glauben[8]); wie aber solche stattfinden sollte, wußte man sich gleichfalls nicht zu erklären. **Thomas** von Aquin stellt sich die Erkenntniß der principiellen Wahrheiten als ein unmittelbares Schauen[9]) derselben vor. **Albert** der Große hatte jedoch schon gelehrt, daß die Seele die ersten Prinzipien des Erkennens in sich selbst haben müsse[10]), und **Duns Scotus** findet die in den Prinzipien enthaltenen Wahrheiten mit dem Intellekte so innig verwachsen, daß

---

in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quendam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. — Ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse. — Summa th. I qu. 79 art. 8 resp.: Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Rationari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. — Rationari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere vel acquirere ad habere. — Tract. de syllogismo cap. 4: Intellectus apprehendit, quidquid apprehendit, sine discursu. Ratio vero, licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio, quia, quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu. — Der Intellekt wird bisweilen auch ratio superior genannt, im Gegensatze zu der in discursu erkennenden Vernunft (ratio inferior). Thomas Qu. de veritate XV art. 2. —

8) **Thomas** Qu. de veritate XI (De magistro) concl.: Hujusmodi rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est, qui interius et principaliter docet. — Summa th. I qu. 12 art. 11 ad 3: lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et judicare in sole, id est per lumen solis. — Duns Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 5: Lux increata est primum principium entium speculabilium.

9) Qu. de veritate XV art. 1: animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur.

10) Summa theologiae P. I tract. III qu. 13 membr. 3: Anima humana nullius rei accipit scientiam, nisi illius cujus principia prima habet apud se ipsam. Haec enim sunt quasi instrumenta, quibus erudiat et erudit seipsam, et exit a potentia sciendi ad actum sciendi.

sich ihre Begriffe in ihm ganz von selbst einstellen, und ihn, wenn er sie erfaßt hat, nöthigen, die Gewißheit der prinzipiellen Grundsätze anzuerkennen. Worauf aber diese Nöthigung beruht, vermag Duns Scotus ebenso wenig wie die übrigen Scholastiker begreiflich zu machen. Er weiß hierüber weiter nichts zu sagen, als daß sie eben in der beiderseitigen Beschaffenheit des Intellekts und der fraglichen Begriffe ihren Grund habe[11]).

Vermag die menschliche Vernunft den Ursprung der prinzipiellen Begriffe und Wahrheiten nicht zu ergründen, sondern ist sie denselben auf eine ihr unbegreifliche Weise unterworfen, dann kann man eigentlich nicht mehr sagen, daß die Vernunft in ihnen die „Anfänge des Wissens" findet. Sie findet vielmehr in ihnen eine unübersteigliche Schranke, welche sie nicht zur Erkenntniß der wahren Anfänge des Wissens gelangen läßt. Der Intellekt verhält sich ferner zu den angeblichen Prinzipien völlig blind. Diese wirken durch ihn hindurch auf die discursive Vernunftthätigkeit, und was solche zu folgern vermag, das folgert sie aus den Prinzipien, ohne daß der Intellekt das Geringste hiezu beiträgt. Der Intellekt (im engeren Sinne) leistet also für das Erkennen in der That gar nichts. Er hört auf, Erkenntnißquelle zu seyn, und an seine Stelle treten die Prinzipien selbst. Jeder conceptus simpliciter simplex sowie jede propositio per se nota, welche sich nicht mehr auf andere solche Propositionen zurückführen läßt[12]), erscheint gewissermaßen als eine eigene Erkenntnißquelle. — Jedes Vermögen ist ferner, wie die Scholastiker selbst sagen[13]), auf die Entwicklung einer Thätigkeit gerichtet. Wenn aber der Intellekt (im engeren Sinne) den Prinzipien gegenüber gar keine Thätigkeit entwickelt, sondern diese nur wie aus einer höheren Welt in sich einstrahlen läßt, so könnte man

---

11) Sentent. III dist. 24 qu. 1: principia sunt nota ex terminis apprehensis secundum quod termini ultro se offerunt intellectui et resolutio certitudinis stat in hoc, quod ille est talis intellectus et hi tales termini.

12) Hie und da findet sich zwar bei den Scholastikern der Gedanke angedeutet, als müßten sich alle Prinzipien auf ein einziges, höchstes Prinzip zurückführen lassen. — Vgl. Thomas Summa th. 1 II qu. 94 art. 2. — S. contra gent. II. cap. 83. — Duns Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 4. — Die Möglichkeit einer Ausführung dieses Gedankens lag ihnen aber zu ferne, um solche nur versuchen zu können.

13) Thomas Summa th. I qu. 77 art. 3: potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum.

sogar Bedenken tragen, ihn noch ein „Vermögen der Prinzipien" zu nennen.

Die Uebermacht der Prinzipien erstreckt sich ferner nach der scholastischen Lehre auch über den Intellekt im engeren Sinne hinaus auf die discursive Vernunftthätigkeit. Diese Thätigkeit scheint zwar im Schlußverfahren den Schlußsatz durch den Untersatz aus dem Obersatze zu folgern. Es scheint aber nur so. In Wahrheit hat diese Folgerung ihre Ursache nicht in der freien Thätigkeit der Vernunft, sondern die Macht des Prinzips im Obersatze ist es, welche die Folgerung durch jene Thätigkeit mit einer der Vernunft unwiderstehlichen Nothwendigkeit erzwingt. Das Denken kann dieser Macht nur dadurch entfliehen, daß es das Schlußverfahren abbricht. Will es aber dasselbe fortsetzen, dann wird es vom Prinzip unwillkürlich zum Schlußsatze hingedrängt. Das Geschäft der freien Vernunftthätigkeit besteht hiebei nur darin, den Untersatz unter den Obersatz zu stellen; in der Folgerung des Schlußsatzes dagegen ist ihre Freiheit aufgehoben durch den Zwang des Prinzips. Die Scholastiker haben diesen Zwang sehr wohl erkannt [14]), und Duns Scotus gründete hierauf seinen Lehrsatz, daß in der menschlichen Seele nur der Wille frei, die Intellectio dagegen unfrei sey [15]).

Die logische Nothwendigkeit ist und bleibt freilich für den gemeinen Menschenverstand immer das einzige sichere Kennzeichen der Gewißheit abgeleiteter Erkenntnisse. Die wissenschaftlich gebildete Vernunft darf sich aber nicht mit dem bloßen Gefühle des Zwanges begnügen, sondern sie muß die Macht kennen lernen, von welcher dieser Zwang ausgeht. Erst dann, wenn sie darin eine eigene, von ihr selbst gesetzte Nothwendigkeit erkannt, und auf diese Weise sich die Nothwendigkeit, welcher sie bis dahin blindlings unterworfen war, für sie in Freiheit verwandelt hat, wird sie im Stande seyn, zu einer wahren Wissenschaft zu gelangen.

Die unbekannte Gewalt, mit welcher die sogenannten Prinzipien in der Scholastik die menschliche Vernunft beherrschten, hat nur darin ihren Grund, daß man dieselben als etwas Letztes betrachtete, worüber die Vernunft nicht hinausgehen könne, und ihnen auf solche Weise den Rang von Erkenntnißquellen einräumte. Jeder prinzipielle Begriff und Grundsatz enthält aber schon eine

---

14) Thomas Summa contra gent. II cap. 57 vgl. Summa th. I qu. 82 art. 2 resp.

15) Vgl. oben § 6 Note 3 (Bd. I S. 18).

Erkenntniß; es muß sich also sein Ursprung aus den allgemeinen Quellen der menschlichen Erkenntniß erforschen lassen. Dadurch hören sie dann auf, Prinzipien zu seyn. Denn Prinzip kann nur das Erste seyn, womit das Erkennen anfängt; den sogenannten Prinzipien der Scholastiker gehen aber die Erkenntnißquellen voraus und die freie Thätigkeit des Subjekts, welche aus diesen Quellen schöpft (S. 70 u. 77).

Wir wollen nun untersuchen, was die freie Thätigkeit des Subjektes zum Behufe des Erkennens aus den Erkenntnißquellen zu schöpfen vermag, und zwar zuerst

a) bezüglich der Begriffe, deren die menschliche Vernunft zum Erkennen alles Seyenden bedarf und dann

b) bezüglich der zu erkennenden Gegenstände oder des Seyenden selbst.

Hiebei wird sich zeigen, wie die sogenannten Prinzipien der Scholastiker aus dem wahren Prinzip des Wissens abgeleitet werden können.

B. Insbesondere

a) Quellen der Begriffe des Seyenden.

α) Die Erfahrung.

AA. Induktive Ableitung der Begriffe von den Vorstellungen der äußeren Anschauung.

§ 86.

Es ist ein uralter, schon von Aristoteles[1]) gelehrter, von der Scholastik[2]) anerkannter und auch in neuerer Zeit von Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft"[3]) an die Spitze gestellter Satz, daß alles menschliche Erkennen mit der sinnlichen Anschauung beginne. — Dieser Satz ist auch der menschlichen

1) Analyt. post. I cap. 18 § 1: Φανερὸν δὲ καί, ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη, καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν. — De anima III. cap. 8 § 3: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν, ἕξεις καὶ πάθη. Καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μάθοι, οὐδὲ ξυνίοι.

2) Thomas Summa th. I qu. 12 art. 12: naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. — Qu. de veritate X. (De mente) art. 6. — Duns Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 2: Omnis nostra cognitio oritur a sensu.

3) S. 266: „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an."

Natur so zusagend, daß er gewissermaßen von Jedermann als selbstverständlich betrachtet wird. Wozu sollten wir denn die Sinne haben, als um durch sie mit der Außenwelt in Verkehr zu treten, und durch diesen Verkehr die Dinge außer uns zu erkennen? Ohne den Verkehr mit der Außenwelt verkümmert der menschliche Geist, und jene Unglücklichen, welche von Geburt an des einen oder anderen Sinnes beraubt sind, beweisen durch den Mangel jener Vorstellungen, welche sie durch den fehlenden Sinn hätten erlangen können, z. B. der von Geburt an Blinde durch die Unkenntniß der Farben, der von Geburt an Taube durch die Unkenntniß des Tones, zur Genüge, wie nothwendig die äußere Erfahrung ist, um die erforderlichen Begriffe zur Erkenntniß der Dinge außer uns zu erhalten.

Durch die sinnliche Anschauung allein erfahren wir indessen immer nur die Existenz der Dinge, oder daß sie sind; wir erlangen aber keinen Begriff davon, was sie sind.

Ueber den Weg, auf welchem wir zu den Begriffen der Dinge gelangen, hat bereits Aristoteles eine Theorie entworfen, welche noch gegenwärtig allgemein in den Schulen gelehrt wird. Aus der sinnlichen Wahrnehmung, sagt er, entsteht die Erinnerung, aus vielen Erinnerungen über denselben Gegenstand eine Erfahrung und aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen, welches als Allgemeines in der Seele zurückbleibt und in allen Einzelnen von den vielen Wahrgenommenen dasselbe ist, die Theorie und die Wissenschaft [4]). — Hieraus haben sich die bekannten Grundsätze über die induktive Ableitung der Begriffe aus den Vorstellungen der äußeren Anschauung gebildet. Die Begriffe, sagt man, werden durch die Verstandesthätigkeit aus der Erfahrung abgeleitet. Der Verstand ist das Vermögen, die Vorstellungen zu verbinden und zu trennen. Zuerst verbindet er eine Menge gleichartiger Vorstellungen, um sie einander gegenüber zu stellen; dann trennt er die in diesen Vorstellungen enthaltenen Merkmale, scheidet die ungleichen aus, be-

---

4) Analyt. post. II cap. 19 § 5: Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη. — Ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία. Αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστιν· ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. — Metaph. I cap. 1 § 7—9: Γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. Αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος, μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσι. — Γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων, καθόλου μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.

hält die gleichen zurück und verbindet diese zu einer einzigen Vorstellung, womit die Begriffsbildung vollendet ist[5]).

Seit Baco von Verulam die Beobachtung als unumgänglich nothwendige Bedingung zur Erkenntniß der Natur aufstellte[6]), jede unmittelbare Anwendung von Vernunftwahrheiten auf dieselbe als eine Voreiligkeit und Unbesonnenheit tadelte, und nur die aus der Natur selbst abgeleiteten Begriffe zum Verständnisse derselben für brauchbar erklärte[7]), hat sich die Naturwissenschaft zum Grundsatze gemacht, nur mehr die Erfahrung allein als Erkenntnißquelle gelten zu lassen und alle ihre Begriffe induktiv von den Vorstellungen der äußeren Anschauung abzuleiten. — Es ist Zeit, endlich einmal die Sache gründlich zu untersuchen und sich darüber schlüssig zu machen, in wie weit die menschliche Vernunft überhaupt im Stande ist, ihre Begriffe aus der Erfahrung abzuleiten, und wie weit insbesondere auch die Naturwissenschaft Aussicht hat, ihren Grundsatz durchführen zu können.

Die Möglichkeit einer induktiven Ableitung der Begriffe von den Vorstellungen der äußeren Anschauung haben wir selbst im §. 47. aus den Denkthätigkeiten der Vernunft dargethan. Sie setzt aber immer voraus, daß wir uns bereits der Begriffe bewußt geworden sind. Die ursprüngliche Entstehung der Begriffe läßt sich auf diese Weise keineswegs erklären.

Schon Kant warnt hier vor jener Oberflächlichkeit und Uebereilung, welche daraus, daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, folgern möchte, daß sie darum alle auch aus der Erfahrung entspringe[8]). Durch eine solche Oberflächlichkeit und Uebereilung wurde es dem englischen Philosophen Locke leicht, über die Entstehung der Begriffe in uns eine Lehre zu entwickeln, welche sich nur deshalb noch heutzutage eines großen Anhanges unter den sogen. wissenschaftlich Gebildeten zu erfreuen

5) Kiesewetter's Logik § 20—23. — Erhard's Logik 1839 § 27—29. — Ulrici: Compendium der Logik. 1860 § 59 2c.

6) Novum organum scientiarum Lib. I aph. 1: Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine, re vel mente observaverit: nec amplius scit aut potest.

7) L. c. aph. 26: Rationem humanam, qua utimur ad naturam, anticipationes naturae (quia res temeraria est et praematura), at illam rationem quae debitis modis elicitur a rebus, interpretationem naturae, docendi gratia, vocare consuevimus. Vgl. aph. 19.

8) „Kritik der r. Vernunft." S. 36.

hat, weil unsere Zeit so reich an verzärtelten Geistern ist, die, um ihr schwächliches Denken nicht anstrengen zu müssen, immer mit dem nächsten Besten vorlieb nehmen, und um nicht Philosophie studiren zu müssen, lieber ihr ganzes Leben lang über die Anfangsgründe des Wissens in Unwissenheit bleiben.

Locke denkt sich den menschlichen Geist als gänzlich unfähig, irgend eine Erkenntniß aus sich selbst zu erzeugen. Nur durch die Erfahrung kann eine solche von ihm aufgenommen werden [9]). Die Seele ist ursprünglich wie eine tabula rasa, auf welche erst durch die Einwirkung der Gegenstände äußerer und innerer Erfahrung die Vorstellungen eingezeichnet werden [10]). Auf diese Weise erhält der Geist die einfachen Vorstellungen [11]), welche die Anfänge und Materialien seiner Erkenntniß bilden. Ueber diese einfachen Vorstellungen vermag derselbe gar nichts. Wie sich im Handeln unsere Macht immer nur darauf erstreckt, die uns zu Gebote stehenden Materialien zusammenzusetzen und zu theilen, ohne daß wir im Stande wären, eine neue Materie hervorzubringen oder den kleinsten Theil einer vorhandenen Materie zu vernichten, so vermag auch der Geist weder eine neue einfache Vorstellung, die er nicht durch die Erfahrung erworben hätte, in sich zu erzeugen, noch eine solche Vorstellung, wenn sie sich einmal in ihm befindet, zu zerstören [12]). Er verhält sich bei der

9) Vgl. oben § 83 Note 7.

10) Essai philosophique concernant l'entendement humain. L. II chap. 1 § 2—5.

11) Locke nennt sie Ideen (Idées simples), gebraucht aber dieses Wort im weitesten Sinne, in welchem es jede Vorstellung was immer für einer Art bedeutet. — L. c. Avant-propos. §. 8.

12) L. c. L. II chap. 2 § 2: Il n'est pas au pouvoir des Esprits les plus sublimes et les plus vastes, quelque vivacité et quelque fertilité qu'ils puissent avoir, de former dans leur entendement aucune nouvelle idée simple qui ne vienne par l'une de ces deux voyes (vgl. oben § 83 Note 8); et il n'y a aucune force dans l'entendement qui soit capable de détruire celles qui y sont déjà. L'empire que l'homme a sur ce petit monde, je veux dire sur son propre entendement, est le même que celui qu'il exerce dans ce grand monde d'êtres visibles. Comme toute la puissance que nous avons sur ce monde materiel, ménagée avec tout l'art et toute l'adresse imaginable, ne s'entend dans le fond qu'à composer et a diviser les materiaux qui sont à notre disposition, sans qu'il soit en notre pouvoir de faire la moindre particule de nouvelle matière, ou de détruire un seul atome de celle qui existe déjà; de même nous ne pouvons pas former dans notre entendement aucune idée simple, qui

Aufnahme dieser Vorstellungen **rein leidend** und **unfrei**[13]). Im **Verstande** hat er dagegen das Vermögen, die aufgenommenen einfachen Vorstellungen zu wiederholen, mit einander zu vergleichen und zu verbinden und daraus neue, zusammengesetzte Vorstellungen zu machen. Hier wirkt der Geist **selbstthätig** und **frei**[14]), und durch diese freie Thätigkeit macht er aus den Vorstellungen der einzelnen Dinge durch Abstraktion von ihren Besonderheiten allgemeine Vorstellungen, um eine ganze Art von Dingen auf einmal denken und mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen zu können, — nemlich die Begriffe[15]).

Diese Theorie beruht auf ganz falschen Voraussetzungen. Nach ihr sollte sich der Geist bei Aufnahme der Vorstellungen in der äußeren Anschauung unfrei und rein leidend verhalten, während, wie wir gezeigt haben, die Möglichkeit einer Vorstellung in der Anschauung durch die Freiheit und Thätigkeit des Subjektes bedingt ist. Ein sehr auffallender Widerspruch, den Locke nicht zu lösen vermochte, liegt ferner darin, daß der Geist sich sogar bei der **inneren** Anschauung (Reflexion) rein leidend verhalten soll, während doch Locke selbst zugestehen muß, daß ohne **Thätigkeit** des Geistes diese Anschauung gar keinen Gegenstand hätte.

Auch abgesehen von den Fehlern, womit die Theorie Locke's

---

ne nous vienne par les objets éxterieurs à la faveur des sens, ou par les reflexions que nous faisons sur les propres opérations de notre esprit.

13) L. c. I chap. 1 § 25: L'esprit est à cet égard purement passiv, et il n'est pas en son pouvoir d'avoir ou de n'avoir pas ces rudimens et, pour ainsi dire, ces materiaux de connoissances. Car les idées particulières des objéts des sens s'introduisent dans notre ame, soit que nous veuillons ou que nous ne veuillons pas; et les opérations de notre entendement nous laissent pour le moins quelque notion obscure d'elles-mêmes, des idées que les sens excitent en nous, personne ne pouvant ignorer absolument ce qu'il fait lors qu'il pense. — Comme les corps qui nous environnent, frappent diversement nos organes, l'ame est forcée d'en recevoir les impressions, et ne sauroit s'empêcher d'avoir la perception des idées qui sont attachées à ces impressions-là. — Vgl. auch chap. 9 § 1, chap. 12 § 1 u. chap. 30 § 3. — Wie die Unabweisbarkeit der Sinneswahrnehmungen, aus welcher hier Locke die Unfreiheit und das reine Leiden des Geistes folgert, mit der Freiheit und Thätigkeit des Geistes zu vereinbaren ist, haben wir bereits im § 30 gezeigt.

14) L. c. II chap. 2 § 2, chap. 12 § 1 u. 2, chap. 30 § 3.

15) L. c. II chap. 11 § 9.

behaftet ist, erheben sich indessen gegen die gewöhnliche Lehre der Schule, über die induktive Bildung der Begriffe aus der Erfahrung so viele Anstände, daß man sich am Ende genöthigt sieht, nach einer ganz anderen Erklärungsart für die Entstehung unserer Begriffe zu suchen.

Nach § 83 hat unsere freie Denkthätigkeit zwei Quellen, aus welchen sie den Stoff zu ihren Begriffen schöpfen kann, nemlich die Erfahrung und sich selbst. Wir haben daher zwei Arten von Begriffen zu unterscheiden:

1) solche, deren Inhalt das Denken von außen in sich aufgenommen, und

2) solche, deren Inhalt es aus sich selbst genommen hat.

Aus der Lehre von der äußeren Anschauung wissen wir bereits, daß die Vorstellungen der äußeren Objekte nicht schon durch die Einwirkungen der Objekte auf das Subjekt allein hervorgebracht werden, sondern daß dieselben erst durch die Selbstbestimmung des Subjekts entstehen, wodurch es diese Einwirkungen in sich wieder aufhebt. Da jedoch in der äußeren Anschauung die Selbstbestimmung des Subjekts von der Einwirkung der Objekte abhängt, und nicht die eigene Thätigkeit, mit welcher sich das Subjekt selbst bestimmt, sondern die Einwirkung von außen den gegenständlichen Inhalt der Vorstellung bildet, so läßt sich immerhin sagen, daß der Inhalt dieser Vorstellungen von außen in das Denken aufgenommen wurde.

Nur insoweit ein Begriff nichts Anderes enthält, als was auf solche Weise von außen in das Denken aufgenommen wurde, kann man ihn einen Erfahrungsbegriff nennen. Diejenigen Begriffe, deren Inhalt dem Denken selbst entnommen ist, hat man dagegen reine Verstandesbegriffe genannt[16]). — Im gewöhnlichen Leben kommen zwar auch solche Begriffe vor, deren Inhalt theilweise dem Denken und theilweise der äußeren Erfahrung entnommen ist. Diese beruhen jedoch auf einem unge-

16) Verstandesbegriffe sind auch die Erfahrungsbegriffe insoferne, als sie durch die Verstandesthätigkeit (das Denken) aus erfahrungsmäßigem Inhalte unserer Vorstellungen abgeleitet sind. Bei diesen Begriffen beruht jedoch nur die Form auf der Verstandesthätigkeit. Verschieden davon sind jene Begriffe, welche nicht bloß ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalte nach aus der Verstandesthätigkeit entsprungen sind. Diese hat man zur Unterscheidung von den anderen reine Verstandesbegriffe genannt.

nauen Denken, welches, statt seine Selbständigkeit zu bewahren, sich mit den äußeren Dingen vermischt und in ihnen verloren hat. Sie müssen erst durch Ausscheidung des der Erfahrung und des dem Denken angehörigen Inhaltes geläutert werden, um dem Zwecke des Erkennens zu entsprechen, und verdienen außerdem in der Erkenntnißlehre keine Berücksichtigung.

Bei den reinen Verstandesbegriffen ist schon ihrer Natur nach die Möglichkeit einer induktiven Ableitung von der äußeren Erfahrung gänzlich ausgeschlossen. (Inwieweit sich ihre Entstehung durch Induktion aus der inneren Erfahrung erklären läßt, werden wir später untersuchen, wenn wir die Vernunft als Quelle unserer Begriffe betrachten.) Aber auch bei den Erfahrungsbegriffen zeigt sich die Induktion aus der äußeren Erfahrung für sich allein bei näherer Prüfung als unzureichend, um ihre ursprüngliche Entstehung in uns zu erklären.

BB) Unzulänglichkeit der Induktion aus den Vorstellungen äußerer Anschauung zur Entstehung der Erfahrungsbegriffe.

§ 87.

Wenn wir uns einmal im Besitze der Erfahrungsbegriffe befinden, dann ist es uns freilich nicht schwer, die Merkmale der Artbegriffe in den ihnen untergebenen einzelnen Dingen und die Merkmale der Gattungsbegriffe in den ihnen untergebenen Arten aufzufinden, und wir können dann sagen, wir hätten die Gattungsbegriffe aus den Arten und die Artbegriffe aus den einzelnen Dingen induktiv und durch Abstraktion von den unwesentlichen Merkmalen abgeleitet. Wer aber behaupten wollte, daß die Begriffe ursprünglich auf diese Weise in der menschlichen Vernunft entstehen, der könnte sich aus folgenden, der Erfahrung selbst entnommenen Thatsachen leicht von der Unhaltbarkeit dieser Behauptung überzeugen.

1) Hätte die menschliche Vernunft überhaupt keinen anderen Weg zum Allgemeinen als den der Induktion vom Besonderen, dann müßte die Entstehung der niederen Begriffe immer der Entstehung der höheren Begriffe vorausgehen und diese wären immer durch jene bedingt. Dann müßten nothwendig die niedersten Begriffe bei allen Menschen die gangbarsten, geläufigsten, richtigsten und sichersten seyn. Die höheren Begriffe würden von Stufe zu Stufe immer schwerer zu erlangen und seltener werden, und die höchsten Begriffe nur in jenen Menschen zu Stande kommen kön-

nen, welchen es gelungen ist, die Ausbildung der Begriffe in der ganzen Stufenleiter von unten nach oben zu vollenden. Von diesem Allen zeigt uns jedoch die Erfahrung das gerade Gegentheil. Die höchsten Begriffe: „Seyn, Ursache und Wirkung, Eins und Vieles, Bejahen und Verneinen" u. s. w., sind die allen Menschen geläufigsten und sichersten, während die niederen Begriffe bestimmter Arten von Gegenständen in der Regel nur bei den Gelehrten des betreffenden Faches sich gehörig entwickelt finden und mit fortschreitender Wissenschaft von Zeit zu Zeit immer wieder einer Nachhülfe und Verbesserung bedürfen. Die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, die höchsten Begriffe zu definiren, hat ihren Grund nicht in einem schweren Verständnisse ihres Inhaltes, sondern in der Einfachheit ihrer Bestimmungen. Das „Seyn" ist der Einfachheit seiner Begriffsbestimmung wegen schlechterdings nicht zu definiren [1]), zugleich aber der faßlichste und gangbarste von allen Begriffen, und darum in der Sprache zur Copula geworden. Das Kind, wenn es zu reden anfängt, braucht nicht erst die ganze Leiter der Begriffe von unten nach oben in sich auszubilden, um die Worte: „ist", „ja" und „nein", „warum" und „weil" u. dgl. zu verstehen, sondern die zum Verständnisse dieser Worte erforderlichen Begriffe sind vielmehr die e r s t e n, welche in ihm zur Ausbildung gelangen [2]).

---

1) Vgl. Bd. I. S. 273.

2) Auch die Scholastiker huldigen, wie gesagt, dem Grundsatze, daß das menschliche Erkennen mit der sinnlichen Anschauung beginnt. Dessenungeachtet verkannten sie nicht, daß die menschliche Vernunft zuerst nicht die niedersten, sondern die h ö c h s t e n Begriffe sich aneigne und von diesen zu den niederen herabsteige. — T h o m a s Qu. de veritate I. art. 1: Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. — Summa th. 1 II qu. 94 art. 2: illud quod primo cadit in apprehensione, est ens. — Tr. de syllogismo cap. 4: Magis nota sunt nobis magis universalia; — discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. — Thomas findet in der Erkenntniß des Allgemeinen eine unbestimmte Erkenntniß des Besonderen und Einzelnen, zu welchem die durch Uebergang a potentia in actum sich entwickelnde Vernunft, vom Allgemeinen fortschreiten müsse. Summa th. I qu. 85 art. 3: oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa: per quam distincte

2) Das Verfahren bei der induktiven Begriffsbildung soll ferner darin bestehen, daß der Verstand zuerst eine Menge gleichartiger Vorstellungen sammelt, an diesen die ungleichen Merkmale von den gleichen trennt, jene fallen läßt und diese behält. Hat einmal der Verstand eine Menge gleichartiger Vorstellungen beisammen, meint man, dann finde er bei Vergleichung derselben leicht, welche Merkmale sich bei ihnen allen wiederholen. Diese brauche er dann nur festzuhalten, und der Begriff sey gewonnen. Allein um die gleichartigen Vorstellungen zusammenbringen zu können,

---

et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu et quodammodo in potentia . . . Manifestum est autem, quod cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia unius cujusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale. Utrunque enim totum potest cognosci in quadam confusione sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. — Duns Scotus lehrt dagegen, daß die unbestimmte (confuse) Erkenntniß mit der niedersten Art und die bestimmte (distinkte) Erkenntniß mit dem Allgemeinsten beginne. Hierin liegt jedoch kein Widerspruch mit der thomistischen Anschauung. Denn unter der confusen Erkenntniß versteht Scotus nur die durch den Namen, unter der distinkten aber die durch die Definition ausgedrückte. Der Name gibt uns aber gar keinen Begriff von der Sache, sondern setzt vielmehr diesen voraus. Nur die distinkte Erkenntniß ist daher eine wahre, und zu dieser muß auch beim Einzelnen die Erkenntniß des Allgemeinen vorausgehen. — D. Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 2: Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen. Distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. — . . primum actualiter cognitum confuse est species specialissima. — . . conceptus definitivus est conceptus explicitus plurium partialium. — . . primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora et quae sunt remotiora, posteriora sunt. — Ens includitur quiditative in omnibus conceptibus quiditativis inferioribus, ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. — Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem, ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto, ergo est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. — Auch nach Duns Scotus beginnt also das Erkennen mit den höchsten Begriffen.

muß ja der Verstand dieselben vorher als gleichartig erkannt haben. Er muß also das Gleiche an ihnen bereits herausgefunden und vom Ungleichen unterschieden haben, sohin sich schon im Besitze des Begriffes befinden, ehe er nur daran geht, die einzelnen Vorstellungen unter einander zu vergleichen. — Wäre ferner dem Verstande vom Anfange an nur eine bestimmte Zahl gleichartiger Vorstellungen gegeben, von welchen jede nur wenige Merkmale enthielte, so ließe sich vielleicht eher die Möglichkeit denken, daß er bei Vergleichung dieser Vorstellungen das in ihnen allen Gleiche entdeckt. In einer solchen Lage würde sich indessen der Verstand erst zuletzt befinden, wenn er nicht mehr weit von der höchsten Stufe der Begriffsbildung entfernt wäre. Anfangs, bei der Bildung der ersten Begriffe stünde er nicht einer bestimmten Art gleichartiger Vorstellungen, sondern den Vorstellungen aller einzelnen Objekte der äußeren Anschauung gegenüber, und von diesen Vorstellungen enthält (nach § 48 u. 52)[3]) jede für sich selbst wieder eine solche Mannigfaltigkeit verschiedener Merkmale, daß sich dieselbe in der Anschauung gar nicht erschöpfen läßt. Auf dieser untersten Linie hätte es also der Verstand mit etwas völlig Maßlosem zu thun. Er befände sich in jener Region, von welcher Plato im „Philebus" (vgl. oben S. 22 u. 23) sagt, daß in ihr die Idealzahl aufhöre und die Begriffsbestimmungen in's Unendliche entlassen seyen. Wollte hier der Verstand bloß analytisch zu Werke gehen, und würde er nicht schon auf synthetische Art zum Auffinden des Gleichartigen geleitet, so käme er gar niemals dazu, sich die Mittel zur Bildung eines Begriffes aus der Erfahrung zu verschaffen, sondern er würde sich vielmehr mit dem Aufsuchen der einzelnen Merkmale seiner Vorstellungen im Unendlichen verlieren.

Die Nothwendigkeit einer synthetischen Thätigkeit bei der Bildung von Begriffen wird auch von Seite derjenigen Logiker, welche ihre Wissenschaft mit Gründlichkeit und Umsicht betreiben, anerkannt[4]). — Beneke glaubt die Entstehung der Begriffe aus

---

3) Vgl. Bd. I. S. 272 und 312.

4) Twesten Logik § 273. — Trendelenburg: „Logische Untersuchungen" II. Aufl. 1862. Bd. II S. 289: „Die Wahrnehmung würde wie auf der weiten unterschiedslosen Wasserfläche hingleiten, und nichts würde sich darüber hervorheben, wenn nicht die Beobachtung das Wesentlichere in der Sache ahnete und verfolgte."

der Erfahrung in der Weise erklären zu können, daß in den Vorstellungen „das Gleiche sich gegenseitige anziehe, während die verschiedenartigen Bestandtheile außer einander bleiben“ [5]). Er vermag aber die Möglichkeit einer solchen gegenseitigen Anziehung in keiner Weise begreiflich zu machen. Es ist von vorne herein ein verfehlter Gedanke, in den Vorstellungen gleichsam eine vom Geiste unabhängige Ursächlichkeit suchen zu wollen. Die Vorstellungen sind ja nichts als Schöpfungen des Geistes, und dessen freie Thätigkeit kann bei der Begriffsbildung auch keinem Einflusse der in den äußeren Objekten wirkenden Ursachen mehr unterliegen. Denn dieser Einfluß muß ja, ehe der Geist zur Begriffsbildung übergehen kann, in der äußereren Anschauung bereits von ihm überwunden seyn (§ 30). Die freie Thätigkeit des Geistes richtet sich aber immer nach bestimmten und gewußten Zwecken. Insoferne also diese Thätigkeit eine Verbindung gleichartiger Vorstellungen bezweckt, muß der Geist die Vorstellung der gleichen Merkmale dieser Vorstellungen oder den Begriff schon in sich haben [6]). — Wieder Andere suchen sich dadurch zu helfen, daß sie annehmen, jedem Begriffe gehe im Geiste ein unbestimmtes Gemeinbild voraus, welches den Verstand zum Sammeln gleichartiger Vorstellungen anleite und durch das Herausnehmen des Gleichen aus diesen Vorstellungen zur Bestimmtheit erhoben und zum Begriffe ausgebildet werde. Allein man erkläre doch nur, wie denn dieses Gemeinbild vor dem Sammeln der gleichartigen Vorstellungen im Geiste entsteht. Soll es minder bestimmt seyn, als der erst zu bildende Begriff, so kann es nur in einer allgemeineren Bestimmung, also in der eines höheren Begriffes bestehen. Dann ist wenigstens dieser höhere Begriff schon als ein ausgebildeter im Geiste vorhanden. Auch nach dieser Hypothese müßten folglich die höheren Begriffe vor den niederen in uns entstehen. Je höher wir ferner auf der

---

5) „System der Logik als Kunstlehre des Denkens.“ 1842. Th. I S. 38. Th. II S. 2.

6) Uebrigens vermochte auch Beneke nicht gänzlich in Abrede zu stellen, daß bei der Bildung von Begriffen durch Induktion eine synthetische Thätigkeit des Geistes mitwirken müsse; denn er sagt (a. a. O. Theile II S. 5), das Material des Zusammenzufassenden sey ein so reichhaltiges und verwickeltes, „daß wir bei dem Meisten schon ungefähr wissen müssen, was wahrzunehmen ist, um diese Wahrnehmung wirklich zu vollziehen.“

Leiter der Begriffe emporsteigen, desto mehr verliert sich die Möglichkeit eines unbestimmten Gemeinbildes, weil die Bestimmungen der Begriffe immer einfacher und allgemeiner werden, und bei dem höchsten Gattungsbegriffe fällt sie gänzlich hinweg [7]). Wer also die Entstehung der Begriffe durch die Voraussetzung eines solchen Gemeinbildes erklären will, kann jedenfalls bei den höchsten Begriffen von seiner Hypothese keinen Gebrauch mehr machen.

3) Betrachten wir endlich die zum Inhalte eines Begriffes gehörigen Merkmale, wie sie in der Definition auseinander gelegt werden, so bildet jedes dieser Merkmale für sich selbst einen Begriff, welcher seinem Umfange nach weiter reicht, als der Begriff, welcher durch die Verbindung sämmtlicher Merkmale entsteht. Definirt man z. B. das Thier als ein „organisches körperliches Wesen, welches fähig ist, sich selbst zu bewegen," so ist sowohl das „organische" und das „körperliche Wesen" als auch „fähig, sich selbst zu bewegen," ein weiterer Begriff als „Thier." — Um also einen Begriff aus seinen Merkmalen zusammensetzen zu können, müssen wir uns schon im Besitze höherer Begriffe befinden. Hieraus folgt, daß nicht, wie es nach der Theorie von der induktiven Bildung der Begriffe aus den Vorstellungen der Anschauung und der höheren Begriffe aus den niederen der Fall seyn sollte, die höheren Begriffe durch die niederen, sondern umgekehrt die niederen Begriffe durch die höheren bedingt sind.

CC) Unmöglichkeit einer Entstehung der reinen Verstandesbegriffe, durch Induktion aus den Vorstellungen der äußeren Anschauung

aa. im Allgemeinen.

§ 88.

Von einer induktiven Ableitung aus den Vorstellungen der äußeren Anschauung kann bei solchen Begriffen überhaupt keine Rede seyn, deren Inhalt sich in dem, was das Denken von außen in sich aufnimmt, gar nicht vorfindet, d. i. bei den sogen. reinen Verstandesbegriffen.

Beobachten wir nemlich unser eigenes Denken, während es

---

7) Man vergleiche hiemit die Bemerkungen Duns Scotus in der Note 2.

damit beschäftiget ist, aus den Vorstellungen der äußeren Anschauung Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, so erhält dadurch der bei der äußeren Anschauung in uns aufgenommene Stoff gewisse Formen, welche er bei seiner Aufnahme in uns noch nicht an sich trug, sondern die erst nach beendigter Wechselwirkung mit den äußeren Objekten durch unsere freie Denkthätigkeit an ihm hervorgebracht werden, wenn diese den Stoff bereits in sich aufgenommen und in Gedanken verwandelt hat. Diese Formen sind daher nur Formen unserer eigenen Denkthätigkeit, und die Begriffe dieser Formen können nicht auf die Objekte außer uns, sondern nur auf unsere eigene Denkthätigkeit bezogen werden. Sie sind also reine Verstandesbegriffe.

Außerdem haben wir aber auch noch andere Begriffe in uns, deren Inhalt unser Denken gleichfalls nicht von außen in sich aufgenommen haben kann, die wir aber dessenungeachtet auf die Gegenstände der äußeren Anschauung beziehen, z. B. die Begriffe von Substanz und Accidens, von Ursache und Wirkung. Auch diese Begriffe hat Kant reine Verstandesbegriffe genannt, und zwar, wie wir bald sehen werden, mit gutem Grunde.

Da wir jedoch auf diese Weise zweierlei Arten reiner Verstandesbegriffe erhalten, nemlich solche, welche nur auf unsere subjektive Denkthätigkeit Bezug haben, und solche, welche wir auch auf äußere Objekte beziehen, so müssen wir sie zur leichteren Unterscheidung mit besonderen Ausdrücken bezeichnen, und wollen daher die ersteren subjektive und die letzteren objektive reine Verstandesbegriffe nennen.

Die objektiven reinen Verstandesbegriffe haben einige Aehnlichkeit mit den Ideen; denn auch diese sind solche Vorstellungen, für welche sich in der äußeren Anschauung weder unmittelbar noch mittelbar ein entsprechendes Objekt findet. Sie unterscheiden sich aber von den Ideen nicht bloß als allgemeine Vorstellungen, während die Ideen nur den Grund des Allgemeinen in sich tragen, an sich selbst aber Einzelnvorstellungen sind [1]), sondern auch dadurch, daß der Zusammenhang mit der objek-

---

1) Hegel nannte auf eine uns unpassend scheinende Weise die Idee das concret Allgemeine, den Begriff dagegen das abstrakt Allgemeine.

tiven Wirklichkeit bei ihnen der Vernunft näher liegt, als bei den Ideen. Im ersten Hauptstück haben wir uns bereits davon überzeugt, daß die menschliche Vernunft zwar kein unmittelbares Wissen von dem außer dem Denken gelegenen Grunde oder von der objektiven Wirklichkeit der Ideen, wohl aber die Möglichkeit besitzt, sich auf dem Wege wissenschaftlicher Beweisführung hierüber eine Gewißheit zu verschaffen. Die objektiven reinen Verstandesbegriffe dagegen wenden wir fortwährend unmittelbar auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung an. Wir sagen z. B., die Luft sey eine Substanz, der Wind sey nicht die Substanz der Luft, sondern nur eine zufällige Erscheinung derselben, wenn sie in Bewegung gesetzt wird, oder ein Accidens derselben, der Wind sey die Ursache der Bewegung des Blattes am Baume und diese Bewegung eine Wirkung des Windes. Wir nehmen also an, daß die Begriffe von Substanz und Accidens, von Ursache und Wirkung sich in diesen Gegenständen selbst verwirklicht finden, wenn wir auch den Inhalt dieser Begriffe in der äußeren Anschauung dieser Gegenstände nicht zu entdecken vermögen.

Objektive reine Verstandesbegriffe gibt es sehr viele. Wir wollen indessen hier nur die hauptsächlichsten anführen, welche für die Erkenntnißlehre von besonderer Wichtigkeit sind, — nemlich die Begriffe von Raum und Zeit, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Position und Negation, Einheit und Vielheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, — und bei diesen nachweisen, daß ihr Inhalt unmöglich durch die Erfahrung von außen in unser Denken gekommen seyn kann. Der gleiche Nachweis ließe sich zwar noch bei einer Menge anderer, hieher gehöriger Begriffe liefern (von Grund und Folge, Bedingung und Bedingtem, Materie und Form, Ganzem und Theil, Gleichheit und Verschiedenheit, Allgemeinen und Besonderen, Bleiben und Veränderung, Wesen und Erscheinung, Thun und Leiden, Mittel und Zweck u. s. w.); da es uns jedoch hier nur um den Beweis der Existenz derartiger Begriffe überhaupt zu thun ist, werden einige Beispiele genügen, zumal wir später noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommen und dann die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen im Zusammenhange behandeln werden.

bb. Insbesondere der Begriffe

αα) von Raum und Zeit.

§ 89.

Alle äußeren Gegenstände erscheinen uns im Raume und in der Zeit, — im Raume ausgedehnt, in der Zeit dauernd. Die Ausdehnung ist noch nicht selbst der Raum, sondern nur dasjenige, was in den Dingen den Raum erfüllt. Ebenso ist auch die Dauer noch nicht selbst die Zeit, sondern nur dasjenige, was in den Dingen die Zeit erfüllt. Nur die Ausdehnung und die Dauer, nicht aber der Raum und die Zeit gehören zum Inhalte unserer Vorstellungen von den äußeren Dingen. Von diesen Dingen hat keines für sich einen Raum; denn jedes ist im Raume beweglich, und beweist damit seine Gleichgültigkeit gegen jeden bestimmten Raum. Es gibt überhaupt nicht mehrere Räume, sondern nur einen unendlichen Raum, in welchem alle äußeren Dinge ihre Stelle finden. Auf gleiche Weise hat auch keines von ihnen eine eigene Zeit, sondern die mit und neben einander fortdauernden Dinge erscheinen uns alle in der nemlichen Zeit. Es gibt auch nicht mehrere Zeiten, sondern nur eine unendliche Zeit, in welcher alle Veränderungen der Dinge vor sich gehen.

Wer hienach die Richtigkeit unserer Unterscheidung zwischen der Ausdehnung und dem Raume und zwischen der Dauer und der Zeit noch bezweifeln und an der Meinung festhalten wollte, daß Raum und Zeit doch zum Inhalte unserer Vorstellungen von den Dingen gehören, welchen wir bei der äußeren Anschauung in uns aufnehmen, der überlege nur Folgendes.

Die Ausdehnung eines Körpers in einer bestimmten Richtung, z. B. in der Länge, besteht darin, daß je ein bestimmter Punkt in ihm eine Linie beschreibt. Der Raum, welcher aber durch die Beschreibung einer solchen Linie erfüllt wird, besteht nicht im Anfangs- oder Endpunkte, noch auch in den unendlich vielen, zwischen beiden gelegenen Punkten der Linie, sondern in dem Abstande des Anfangs- und Endpunktes von einander. Was ist nun aber dieser Abstand? Durch ihn sind nicht bloß beide Punkte von einander getrennt, sondern zugleich auch auf einander bezogen und durch diese wechselseitige Beziehung mit einander verbunden. Trennung und Verbindung zugleich enthält aber einen Widerspruch, welcher in der Erscheinung des Körpers keine Lösung findet. Cohärente Körper verrathen uns

zwar durch den Widerstand, welchen sie ihrer Theilung entgegensetzen, das Bestreben, alle ihre Theile zu einer Einheit zu verbinden. Diese Einheit selbst zeigt sich uns jedoch nirgends in der Erscheinung. Hier finden wir vielmehr alle Theile, welche wir bei einer in's Unendliche fortzusetzenden Theilung noch zu unterscheiden vermögen, außer und neben einander, je zwei Punkte, mag auch ihre Entfernung von einander noch so gering seyn, immer nur getrennt, nirgends durch eine Einheit verbunden. — Ist aber die Vorstellung des Raumes zugleich bedingt durch die Verbindung der getrennten Theile zur Einheit, und vermag diese Verbindung nicht das Objekt in der Erscheinung zu bewirken, so muß sie vom Subjekte ausgehen. Bekanntlich sind es nur der Gesichts- und der Tastsinn, durch welchen wir vorzugsweise die Vorstellung des Raumes erhalten. Dadurch, daß durch einen dieser Sinne zugleich verschiedene Einwirkungen der Objekte auf uns stattfinden, entsteht in uns nur die Vorstellung des Getrennten. Dieses Getrennte muß erst durch das Subjekt zur Einheit verbunden werden, damit die Vorstellung des Raumes in uns entsteht. Erinnern wir uns an die beiden Vorgänge, welche wir bei der äußeren Anschauung (§ 30) unterschieden haben, so ergibt sich aus dem Bisherigen, daß die Vorstellung des Raumes ihren Grund nicht im realen Vorgange haben kann, bei welchem sich das Subjekt gegen die Einwirkungen der Objekte leidend verhält, sondern nur im idealen Vorgange, bei welchem es diese Einwirkungen durch seine eigene Thätigkeit wieder aufhebt und damit zugleich die Empfindung dieser Einwirkungen zur Einheit der Vorstellung verbindet. Daraus folgt, daß der Raum nicht zu dem Objektiven gehört, welches durch die Wechselwirkung mit den Objekten von außen als Inhalt in unsere Vorstellungen übergeht, sondern daß er etwas Subjektives, nemlich die Form unserer eigenen Thätigkeit ist, mit welcher wir das Objektive in der äußeren Anschauung empfinden. Es erklärt sich ferner hieraus, warum wir uns den Raum nur als unendlich vorstellen können. Wäre der Raum eine Eigenschaft der äußeren Dinge und hätten wir unsere Vorstellung vom Raume durch Ableitung aus den Vorstellungen dieser Dinge gewonnen, dann könnte sie wie alle übrigen allgemeinen Vorstellungen derselben nur eine begrenzte seyn. Die Vorstellung des Raumes entsteht uns aber ganz unabhängig von den äußeren Dingen durch unsere eigene unendliche Thätigkeit. Wir können uns daher auch alle äußeren Dinge aus dem Raume hinwegdenken. Dann verschwin-

det uns mit diesen des Raum nicht, sondern wir fühlen uns vielmehr im unendlichen leeren Raume, wo sich unsere Thätigkeit nach allen Richtungen ausbreiten kann, ohne daß ihr von irgend einer Seite ein Hinderniß entgegentritt [1]).

Ein Verfließen der Zeit bemerken wir erst bei Veränderungen. Auch die unveränderte Fortdauer einer Sache entnehmen wir nur daraus, daß sich inzwischen Anderes verändert. Bliebe immer Alles in dem nemlichen Zustande, so wüßten wir gar nichts von einer Zeit. Erfolgt nun eine Veränderung, die wir wahrnehmen, wird z. B. aus A B, so entsteht uns die Vorstellung der Zeit weder aus A allein noch aus B allein, sondern aus der Folge von B auf A. Ich muß also nicht bloß die Anschauung von B nach A erlangen, sondern hiebei zugleich auch A noch als vergangen in der Vorstellung behalten. Nur dann kann ich die Gegenwart von der Vergangenheit unterscheiden und mir bewußt werden, daß eine Zeit verflossen ist. Die Aufeinanderfolge der Erscheinungen außer uns genügt also nicht, um in uns die Vorstellung der Zeit zu erwecken, sondern es ist hiezu außerdem noch erforderlich, daß die entgegengesetzten Zustände der Gegenwart und Vergangenheit zur Einheit einer gemeinschaftlichen Vorstellung verbunden werden. Es leuchtet aber von selbst ein, daß eine solche Einheit niemals in der äuße-

---

1) Kleutgen, („Die Philosophie der Vorzeit" S. 604) meint, einen unendlichen Raum könne sich die Sinnlichkeit gar nicht vorstellen, und auch die Einbildungskraft vermöge sich zunächst nur einen begrenzten Raum und den unendlichen nur dadurch vorzustellen, daß sie die Grenzen immer weiter hinausrückt. — Dieses ist gänzlich unrichtig. Von einer Grenze, welche die Einbildungskraft verrücken könnte, finden wir in unserer Vorstellung des Raumes keine Spur. Gerade deshalb müssen wir uns den Raum als unendlich vorstellen, weil wir uns eine Grenze desselben schlechterdings nicht zu denken vermögen. Nur die Gegenstände im Raume können wir uns immer bloß endlich vorstellen, und nur von der Sinnenwelt läßt sich sagen, wenn wir sie unendlich denken wollen, so sey uns dieses nur in der Art möglich, daß wir ihre Grenzen immer weiter hinausrücken. — Vgl. oben Bd. I S. 389. — Dieser Unterschied hat seinen Grund darin, daß der leere Raum eine bloße Möglichkeit enthält, welche an sich unendlich ist, und sich als solche im Besitze der menschlichen Vernunft selbst befindet, während das Wirkliche von uns immer nur auf endliche Weise erreicht werden kann. — Thomas Aqu. Summa th. I qu. 86 art. 2: In rebus materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia secundum quod unum succedit alteri. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia. Vgl. qu. 7 art. 3 u. 4. —

ren Erscheinung vorkommen, sondern immer nur durch unsere eigene Denkthätigkeit in uns hervorgebracht werden kann[2]).

Aus ähnlichen Erwägungen gelangte Kant[3]) zu der Ansicht, daß Raum und Zeit keine objektiven Bestimmungen der Dinge, sondern nur subjektive Formen unserer Sinnlichkeit seyen. Hieraus zog er dann den Schluß, daß man nicht sagen könne, die Dinge seyen an sich (d. h. abgesehen von den im Subjekte gelegenen Bedingungen ihrer Anschauung) im Raume und in der Zeit, sondern diese beiden kommen zu ihnen erst durch das Subjekt in der Anschauung hinzu, und darum erscheinen uns nur die äußeren Dinge im Raume und in der Zeit. Weiter folgert er hieraus, daß Raum und Zeit keine von der Erfahrung abgezogenen Begriffe, sondern Anschauungen seyen.

Es läßt sich nicht läugnen, daß Kant durch seine Forschung zu einer tieferen Erkenntniß über das Wesen von Raum und Zeit Bahn gebrochen hat. Doch leidet die in seiner „transcen-

2) So ungenügend der Begriff ist, welchen Aristoteles (Phys. IV cap. 4 § 10) vom Raume als bloßer Grenze (*πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*) aufstellt, findet sich doch der Begriff der Zeit bei ihm schon richtiger und genauer entwickelt, als es von Kant in seinen berühmten Untersuchungen hierüber geschah. Aristoteles erörtert umständlich, wie die Zeit durch Veränderungen und den Gegensatz verschiedener Momente bedingt sey, die sich als Früheres und Späteres zu einander verhalten. — Ib. cap. 11 § 1: *Ἀλλὰ μὴν (χρόνος) οὐδ' ἄνευ γε μεταβολῆς· ὅταν γὰρ αὐτοὶ μηθὲν μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν, ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι ὁ χρόνος.* — § 4: *Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν, ὅταν ὁρίζωμεν τὴν κίνησιν, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες· καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. Ὁρίζομεν δὲ, τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτὰ, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ τὰ ἄκρα ἕτερα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυλὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, τότε καὶ τοῦτο φαμὲν εἶναι χρόνον.* — Weil die Vorstellung der Zeit in uns dadurch entsteht, daß wir die auf einander folgenden Momente in der Veränderung von einander unterscheiden, d. h. sie zählen, nennt er die Zeit eine Zahl. — Ib. § 5: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* — Endlich wirft er noch die Frage auf, ob es auch dann eine Zeit gäbe, wenn keine Seele existiren würde. Er verneint diese Frage, weil die Zeit eine Zahl sey, ohne die Seele kein Zählendes, ohne Zählendes kein Zählen und ohne Zählen keine Zahl wäre. — Ib. cap. 14 § 3: *Πότερον δὲ μὴ οὔσης τῆς ψυχῆς, εἴη ἂν ὁ χρόνος, ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος, ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι. — Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἢ ψυχὴ ἀριθμεῖν, καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναί χρόνον, ψυχῆς μὴ οὔσης· ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος· οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν ἄνευ ψυχῆς εἶναι· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστί· χρόνος δὲ ταῦτά ἐστιν, ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.*

3) In seiner transcendentalen Aesthetik (Kritik d. r. Vernunft S. 62—85).

dentalen Aesthetik" hierüber enthaltene Lehre noch an sehr erheblichen Mängeln. Ob Raum und Zeit wirklich bloß subjektive Anschauungsformen seyen, und ob ihnen nicht in gewisser Weise doch auch eine objektive Bedeutung zukomme, werden wir später (§ 121) besprechen. Im vollen Rechte ist Kant unstreitig, wenn er lehrt, daß Raum und Zeit keine von der Erfahrung abgezogenen Vorstellungen seyen. Wer heutzutage noch von einer Abstraktion des Raumes oder der Zeit spricht, der beweist damit, daß er den hiegegen von Kant geführten Beweis entweder gar nicht kennen gelernt oder wenigstens nicht verstanden hat. Auch darin wollen wir ihm nicht entgegentreten, wenn er beide Anschauungen nennt; denn auch die Begriffe sind, insoferne sie nicht auf andere Objekte bezogen, sondern uns unmittelbar selbst als Produkte unseres Denkens gegenständlich werden, Objekte der inneren Anschauung [4]). Kant geht aber noch weiter, und will beweisen, daß beide gar keine Begriffe seyen [5]). Darin können wir ihm nicht mehr beistimmen.

Wären Raum und Zeit lediglich Vorstellungen einer unmittelbaren Anschauung, dann hätten wir in der That Anschauungen ohne alles Objekt; denn der leere Raum und die leere Zeit sind Nichts. — Die Gründe dagegen, aus welchen Kant beiden Vorstellungen die Eigenschaft von Begriffen bestreitet, sind folgende:

1) Jeder Begriff sey etwas Allgemeines. Nicht so der Raum und die Zeit; denn es gebe nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit, und wenn man von verschiedenen Räumen und Zeiten spreche, so seyen dieses nur Theile des einen Raumes und der einen Zeit.

2) Jeder Begriff enthalte nur eine unendliche Menge verschiedener Vorstellungen unter sich, nicht aber, wie der Raum und die Zeit als Theile in sich.

Wie wir jedoch bereits im § 46 bemerkt haben, gehört es ad 1) keineswegs zum Wesen des Begriffes, daß er sich in mehreren Gegenständen verwirklicht findet, sondern es genügt schon, wenn er nur in verschiedenen Besonderheiten gedacht werden kann. Die Besonderheiten entstehen durch weitere Bestimmungen, welche eine Vorstellung gestatten muß, um als Begriff gelten zu können. Daß der Raum und die Zeit fähig sind, solche Bestim-

---

4) Vgl. oben Bd. I S. 144—145.

5) A. a. O. § 2 Ziff. 3 u. 4, dann § 4 Ziff. 4 u. 5 (S. 63 u. 70).

mungen, und zwar in's Unendliche fort anzunehmen, beweisen uns die Geometrie und die Arithmetik. Die geometrischen Figuren und die Zahlen können gleichfalls nicht aus der Erfahrung abgeleitet seyn; denn in der Natur finden wir nirgends eine ganz gerade Linie, einen vollkommenen Kreis, eine genau abgerundete Kugel u. s. w.[6]), und ebensowenig eine Zahl, sondern immer nur zählbare Gegenstände. Die geometrischen Figuren sind nichts als verschiedene Bestimmungen des Raumes, die Zahlen nichts als verschiedene Bestimmungen der Zeit.

Der Grund ad 2) ist gänzlich unstichhaltig. Der leere Raum und die leere Zeit enthalten in sich keine unterscheidbaren Theile. Solche Theile entstehen in ihnen erst durch die geometrischen und arithmetischen Bestimmungen. Nach diesen sind aber Raum und Zeit nicht mehr leer. Die geometrisch bestimmten Räume enthält also der leere Raum nicht mehr in sich, sondern als Artbegriffe unter sich, und in gleicher Weise verhalten sich auch die arithmetisch bestimmten Zeiten zur leeren Zeit. Wollte man ferner schon wegen der bloßen Möglichkeit der Theilung des leeren Raumes und der leeren Zeit behaupten, daß beide aus unendlich vielen Theilen bestehen, so würde ihnen auch dadurch die Eigenschaft von Begriffen noch keineswegs genommen. Auch die „Linie", das „Meer" und die „Luft" gestatten eine unendliche Theilung; und doch zweifelt Niemand daran, daß diese Vorstellungen Begriffe seyen.

Uebrigens scheint Kant keinen besonderen Werth darauf gelegt zu haben, daß Raum und Zeit nicht als Begriffe betrachtet werden; denn in seiner „transcendentalen Logik" [7]) nannte er beide selbst „Begriffe." Offenbar war es ihm also im Ganzen nur darum zu thun, nachzuweisen, daß sie keine „empirischen" (aus der Erfahrung abgezogenen) Begriffe seyen.

---

6) Beneke („System der Logik" rc. Th. I S. 73) meint, die Entstehung unserer Vorstellungen von den geometrischen Figuren durch eine Idealisirung der in der Natur vorkommenden Formen erklären zu können, vermöge welcher wir da, wo uns in der Erfahrung nur eine nahezu gerade Linie, ein unvollkommener Kreis begegnete, eine ganz gerade Linie, einen vollkommenen Kreis zu sehen glaubten. Wer aber etwas zu sehen glaubt, was er in Wirklichkeit nicht sieht, muß doch davon, was er zu sehen glaubt, schon vorher eine Vorstellung haben. Wie entsteht denn diese Vorstellung in uns? —

7) A. a. O. S. 114.

ββ) von Substanz und Accidens.

§ 90.

Die Empfindungen unserer Sinne wechseln beständig. Wäre aber außer uns nur dieser Wechsel, gäbe es gar nichts in der Außenwelt, was in diesem Wechsel Eines und das Nemliche bliebe, dann wäre Alles nur ein Fluß von Erscheinungen ohne Erscheinendes, — also von leeren Erscheinungen oder bloßer Schein ohne Wesen und Wahrheit. Wir könnten nicht einmal unsere Empfindungen durch Beziehung auf das Empfundene von einander ausscheiden und unter den Erscheinungen die eine als von diesem, die andere als von jenem Dinge herrührend bezeichnen, sondern die ganze Masse von Erscheinungen, welche vom Anfange bis zum Ende unseres Lebens an unseren Sinnen vorüber zöge, würde zu einem in sich verschwommenen und unverständlichen Chaos.

Nun beziehen wir aber doch jede unserer Empfindungen auf einen bestimmten Gegenstand, von dem wir nicht mehr sagen, daß er bloß erscheint, sondern daß er ist, und von dem wir auch dann, wenn sich seine Erscheinung ändert, behaupten, daß er noch immer derselbe ist. Nur durch diese Beziehung ist es uns möglich, die zusammengehörigen Erscheinungen zu verbinden, die nicht zusammengehörigen zu trennen, und durch diese Verbindung und Trennung alle Erscheinungen in eine gewisse Ordnung zu bringen, so daß keine einzige mehr von ihnen übrig bleibt, die nicht als Eigenschaft einem bestimmten Gegenstande zugetheilt wäre. Wir denken im Allgemeinen gar nicht daran, daß wir es bei der sinnlichen Anschauung zunächst nur mit Erscheinungen zu thun haben, sondern glauben durch die Erscheinung hindurch das Erscheinende selbst wahrzunehmen, und lassen uns hiebei auch durch keinen Wechsel in den Erscheinungen irre machen, indem wir überall in diesem Wechsel das Sichgleichbleibende verfolgen. Selbst dann, wenn wir in der Erscheinung gar nichts mehr finden, was wir als Bleibendes festhalten können, vermögen wir uns doch nicht zu denken, daß dasselbe gänzlich verloren gegangen seyn sollte. — Der Diamant, welcher an Festigkeit alle übrigen uns bekannten Körper übertrifft, verschwindet, wenn er unter einer mit Sauerstoff gefüllten Glasglocke von den durch eine Linse gehörig gesammelten Sonnenstrahlen getroffen wird. Wir können aber dann nicht annehmen, daß von ihm gar nichts mehr übrig geblieben sey, sondern vermuthen, daß sein Stoff nur in eine andere Form übergegangen sey, in welcher er sich unserem Gesichtssinne entzieht. Zeigt sich uns dann

bei näherer Untersuchung der vorher in der Glasglocke eingeschlossene Sauerstoff nun in Kohlensäuere verwandelt und das Gewicht dieser letzteren gleich demjenigen, welches vorher der Diamant und der Sauerstoff zusammengenommen hatten, so finden wir darin unsere Vermuthung bestätigt.

Das Sichgleichbleibende betrachten wir als das wahrhaft Seyende und Wesenhafte der Dinge und nennen es Substanz, das Wechselnde dagegen, welches wir uns immer nur an einem Sichgleichbleibenden zu denken vermögen, als das nur zur Erscheinung Gehörige, Unwesentliche und Zufällige an den Dingen und nennen es Accidens.

Wenn unsere Empfindungen beständig wechseln, haben wir es in der äußeren Anschauung immer nur mit Accidenzen zu thun. Wie kommen wir aber dann dazu, mit solchen den Begriff einer Substanz zu verbinden? — Wer es versuchen wollte, diesen Begriff aus der Erfahrung abzuleiten, könnte sich etwa darauf berufen, daß der Wechsel der Erscheinungen in unserer äußeren Anschauung kein gleichmäßiger sey. Manche Veränderungen gehen schnell, manche langsam vor sich. Bei manchen Dingen ist der Wechsel ein so langsamer, daß wir ihn gar nicht bemerken. Edle Metalle, welche schwer oxydiren, können sich viele Jahre ohne scheinbare Veränderung erhalten. Bisweilen ändert sich nur theilweise die Erscheinung eines Dinges, indem z. B. ein Körper nur seine Farbe wechselt, seine Größe und Gestalt aber behält. Viele Bäume verlieren im Herbste ihre Blätter, behalten aber die Wurzel und den Stamm mit seinen Aesten und Zweigen. Mitunter führt uns sogar der Wechsel selbst wieder die alten Erscheinungen zurück. So sehen wir alle Tage, an welchen der Dunstkreis der Erde nicht mit Wolken erfüllt ist, den blauen Himmel wieder. Unsere Wahrnehmung mit den Sinnen umfaßt also nicht bloß wechselnde Erscheinungen, sondern auch solche, welche sich gleich bleiben, während andere wechseln.

Damit haben wir jedoch noch lange nicht den Begriff der Substanz gewonnen. Substanz ist nicht das Sichgleichbleibende, während Anderes wechselt, sondern das im Wechsel seiner eigenen Accidenzen Sichgleichbleibende. Zum Begriff der Substanz gehört also außer dem Wechselnden und Sichgleichbleibenden noch die nothwendige Verbindung zwischen beiden, durch welche die Substanz als bleibender Träger der an ihr wechselnden Accidenzen gedacht wird. Substanz und Accidens sind sogen. Correlativbegriffe. Dadurch daß ein Wechselndes Accidens genannt wird,

ist es bereits auf eine Substanz bezogen, und dadurch daß ein Sichgleichbleibendes Substanz genannt wird, ist es schon als Träger von Accidenzen gedacht. Diese wechselseitige Verbindung zwischen Substanz und Accidens ist aber aus der Erscheinung schlechterdings nicht zu entnehmen. Wollte man das in der Erscheinung wechselnde und Sichgleichbleibende überhaupt mit einander verbinden, so entstünde dadurch immer nur eine Verbindung von Accidenzen untereinander, niemals aber eine solche zwischen einer Substanz und ihren Accidenzen. Wir müßten z. B., um auf die oben angeführten Fälle zurückzukommen, die wechselnde Farbe eines Körpers als Accidens seiner sich inzwischen gleichbleibenden Größe und Gestalt betrachten, während sich uns diese zuletzt durch ihre Veränderlichkeit gleichfalls als bloße Accidenzen erweisen. Wir müßten ferner bei einer Abwechslung gleicher Erscheinungen mit ungleichen an ein und derselben Sache die ungleichen Erscheinungen für Accidenzen der gleichen erklären, während wir uns doch durch eben diesen Wechsel gedrungen fühlen, die gleichen und ungleichen Erscheinungen mit einander als Accidenzen ein und derselben Substanz zu denken.

Auch Locke gibt zu, daß wir aus unseren sinnlichen Wahrnehmungen keinen Begriff von der Substanz erlangen, sondern daß wir diese, obwohl sie uns an sich ganz unbekannt sey, nur zu unseren sinnlichen Wahrnehmungen hinzudenken, um ein Subjekt zu haben, dem wir sie als Eigenschaften beilegen können [1]). Er meint aber, die Annahme von Substanzen beruhe auf bloßer Gewohnheit, nach welcher wir gewissen einfachen Vorstellungen, von denen wir bemerken, daß sie immer mit einander gehen, einen gemeinschaftlichen Träger unterzustellen pflegen, weil wir uns nicht denken könnten, daß dieselben durch sich selbst

1) Essai philosophique etc. II chap. 23 § 2: De sorte que qui voudra prendre la peine de se consulter soi-même sur la notion qu'il a de la pure substance en général, trouvera qu'il n'en a absolument point d'autre que de je ne sais quel sujet qui lui est tout-à-fait inconnu, et qu'il suppose être le soûtien de qualités qui sont capables d'exiter des idées simples dans notre esprit, qualités qu'on nomme communément des accidents. — Vgl. chap. XIII § 17 u. 18. Dann chap. 23 §. 37: Toutes les idées que nous avons des differentes espéces de substances, ne sont que de collections d'idées simples avec la supposition d'un sujet auquel elles appartiennent et dans lequel elles subsistent; quoi que nous n'ayons point d'idée claire et distincte de ce sujet.

subsistiren [2]). — Warum wir uns nicht denken können, daß diese Vorstellungen durch sich selbst subsistiren, weiß uns freilich Locke nicht zu sagen. Bedürfen wir aber überhaupt eines Trägers, um die mit einander gehenden Vorstellungen hierauf zu beziehen, dann haben wir ja den Begriff der Substanz schon in uns, und können ihn nicht erst durch eine solche Unterstellung erwerben.

Ein weiterer Erklärungsversuch wäre endlich noch in der Weise möglich, daß man das logische Gesetz der Identität zu Hülfe nimmt. Dieses Gesetz macht die Gleichheit mit sich selbst zur Grundbedingung aller Wahrheit. Die wechselnden Erscheinungen widersprechen aber diesem Gesetze; denn sie sind einander entgegengesetzt [3]). Folglich, — könnte man sagen, — ist in ihnen

---

2) L. c. chap. 23 § 1: L'esprit étant fourni d'un grand nombre d'idées simples qui lui sont vennuës par les sens ou par la reflexion, remarque outre cela, qu'un certain nombre de ces idées simples vont constamment ensemble, qui étant regardées comme appartenantes à une seule chose, sont désignées par un seul nom lorsqu'elles sont ainsi réunies dans un seul sujet par la raison que le langage est accommodé aux communes conceptions et que son principal usage est de marquer promptement ce qu'on a dans l'esprit. De là vient, que quoi que ce soit veritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble, dans la suite nous sommes portés par inadvertance à en parler comme d'une seule idée simple, et à les considerer comme n'étant effectivement qu'une seule idée; parce que, comme j'ai déjà dit, ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoûtumons à supposer quelque chose qui les soûtienne, où elles subsistent et d'où elles resultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de substance.

3) Aristoteles gebraucht bei der Fassung, welche er im IV. Buche seiner Metaphysik dem Gesetze der Identität gibt, große Vorsicht. Er bezieht dasselbe nur auf solche kontradiktorische Gegensätze, welche gleichzeitig und in derselben Hinsicht mit einander verbunden werden wollen. — cap. 3: Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό. — Da nun die wechselnden Accidenzen nach einander eintreten, so könnte es dem Mindergeübten scheinen, als fände auf sie dieses Gesetz keine Anwendung. Aristoteles hat jedoch bei obiger Fassung nur solche Gegensätze im Sinne, welche als Prädikate ein und demselben Subjekte zukommen (ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ) sollten. Insoferne die einander entgegengesetzten Accidenzen als Prädikate derselben Substanz beigelegt werden, verfallen sie freilich nicht dem Gesetze der Identität, wenn sie nicht gleichzeitig gesetzt werden wollen, weil bei ihrer Aufeinanderfolge der Widerspruch durch die beharrende Substanz gelöst wird. Nehmen wir dagegen die Substanz hinweg und betrachten wir die Accidenzen als für sich seyend, dann bleibt ihr Widerspruch ungeachtet der Aufeinanderfolge unlösbar. Daß wir hiemit den Sinn

keine Wahrheit, sondern, um zum Wahren zu gelangen, müssen wir auf ein Anderes schließen, durch welches der Gegensatz der wechselnden Erscheinungen vermittelt und aufgehoben wird, und dieses Andere nennen wir Substanz. — Nach dieser Ansicht würde zwar schon der Begriff der Substanz zunächst seine Entstehung dem Denken allein verdanken, welches den Gegensatz der wechselnden Erscheinungen dadurch vermittelt, daß es sich eine dritte Vorstellung bildet. Es bliebe jedoch noch immer dahin gestellt, ob nicht der Inhalt zu dieser Vorstellung aus der Erfahrung genommen ist. Allein das logische Gesetz der Identität findet auf dasjenige, was schlechthin und in jeder Beziehung Eins ist, überhaupt keine Anwendung. Es zeigt seine Kraft nur da, wo Verschiedenes auftritt und Gegensätze sich geltend zu machen suchen. Hier nöthiget es dann das Denken, den Widerspruch der Gegensätze zu überwinden und die Uebereinstimmung herzustellen. Alle Ueberwindung eines Widerspruches ist aber bedingt durch den Begriff der Substanz. Schon Aristoteles hat auf die Eigenthümlichkeit der Substanz hingewiesen, daß sie, obwohl in sich selbst Eins und das Nemliche bleibend, doch die Fähigkeit hat, Entgegengesetztes anzunehmen[4]). Weil aber dieses Entgegengesetzte für die Substanz nur etwas Angenommenes, also Zufälliges ist, kann sie es auch wieder von sich ausschließen, und dadurch den Widerspruch der Gegensätze vernichten. Setzt aber die Anwendung des Gesetzes der Identität im Allgemeinen den Begriff der Substanz schon voraus, so kann dieser Begriff unmöglich erst durch die Anwendung jenes Gesetzes entstanden seyn.

Die Begriffe von Substanz und Accidens lassen sich also in gar keiner Weise auf Vorstellungen der äußeren Anschauung zurückführen.

γγ) von Ursache und Wirkung.

§ 91.

In der Erfahrung begegnen wir außer uns nicht bloß Stoffen, welche wenigstens eine Zeit lang in ihrer Form zu behar-

---

des Aristoteles getroffen haben, beweist die folgende Stelle im cap. 4, wo er sagt, daß Diejenigen, welche den Satz der Identität läugnen, die Substanz aufheben und Alles zu Accidenzen machen. Ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς.

4) Categoriae Cap. 5 § 21: Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

ren scheinen, sondern auch Kräften, welche den Wechsel der Form an den Stoffen herbeiführen. Ja wenn wir dasjenige, was uns in der sinnlichen Anschauung zunächst und unmittelbar gegenübertritt, genau untersuchen, gewinnt es sogar den Anschein, als hätten wir es hiebei ausschließend nur mit Kräften zu thun. Denn wodurch sollten die äußeren Dinge mit unseren Sinnen in Verkehr treten und uns ihr Daseyn kund geben, als durch ihre Kräfte? Nirgends zeigen sich uns indessen die Kräfte von dem, was wir Stoff nennen, gänzlich entkleidet. Ueberall erkennen wir sie nur aus ihren Wirkungen an den Formen der Stoffe, indem ein Körper entweder durch Bewegung seinen Ort verändert oder eine andere Gestalt oder Farbe annimmt, oder indem ein harter Körper weich oder ein weicher hart, ein kalter Körper warm oder ein warmer kalt wird, oder indem ein Körper in Schwingungen geräth und einen Ton von sich gibt, u. s. w. Bei jeder solchen Veränderung denken wir uns eine Kraft als ihre Ursache. Ja wir unterscheiden gar nicht einmal mehr zwischen einer Veränderung und einem dauernden Zustande, sondern glauben schlechthin bei jeder Erscheinung eine Ursache davon annehmen zu müssen, welche zwar niemals selbst in die Erscheinung tritt, auf die wir aber aus ihrer in die Erscheinung tretenden Wirkung zurückschließen.

Wenn aber immer nur die Wirkungen und niemals die Ursachen zu unserer Wahrnehmung gelangen, warum begnügen wir uns nicht mit den ersteren, sondern gehen über diese hinaus und fragen nach den letzteren? — Man sagt, der Grund liege in dem Gesetze der Causalität, welches uns nöthige, zu jeder Wirkung eine Ursache hinzuzudenken. Aber woher stammt denn dieses Gesetz? Die Begriffe von Ursache und Wirkung setzen einander gegenseitig voraus. Wenn ich weiß, daß etwas eine Wirkung ist, so weiß ich damit von selbst auch schon, daß es eine Ursache habe, wie anderseits etwas erst dadurch wahrhaft zu einer Ursache wird, daß es eine Wirkung hat. Aber woher kommt es denn, daß wir überhaupt die Erscheinungen in der Sinnenwelt als Wirkungen betrachten?

Es gab eine Zeit, in der man die Entstehung der Begriffe von Ursache und Wirkung aus der bloßen Beobachtung der Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen allein schon erklären zu können glaubte. Locke meinte, um diese Begriffe zu erlangen, bedürfe es nur der allgemeinen Wahrnehmung, daß gewisse Dinge ihrer Substanz nach entstehen oder ihre Eigenschaften ändern, so-

bald man andere Dinge auf gewisse Weise in Thätigkeit versetzt [1]). — Allein in der Aufeinanderfolge von Erscheinungen, wenn sie sich auch oftmals wiederholt, liegt noch lange nicht das, was zum Begriffe der Ursache oder Wirkung gehört. Der Zeitverlauf zwischen Ursache und Wirkung ist für das Verhältniß beider gar nicht wesentlich. Beide können auch gleichzeitig stattfinden. Ja, wenn die Ursache erst durch ihre Wirkung wahrhaft zur Ursache wird, müssen eigentlich immer beide in der Zeit zusammentreffen. Ueberhaupt läßt sich ein Zusammenhang verschiedener Erscheinungen unter sich in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung gar nicht einmal denken. Die Erscheinung eines Dinges besteht darin, daß dasselbe auf unsere Sinne wirkt. Insoferne es aber auf unsere Sinne wirkt, kann es nicht zugleich auf andere Dinge wirken. Die Kräfte, mit welchen es auf andere Dinge wirkt, müssen also von jenen, mit welchen es auf uns wirkt, verschieden seyn und sich unserer unmittelbaren Wahrnehmung entziehen.

Das Wesentliche, was zu den Begriffen der Ursache und Wirkung gehört, besteht in dem nothwendigen Zusammenhange, welcher zwischen beiden dadurch begründet wird, daß die Ursache selbst unmittelbar in die Wirkung übergeht. Ohne diesen Zusammenhang ist der Schluß: Post hoc, ergo propter hoc falsch, und ist das gleichzeitige Zusammentreffen sowie die Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen, mag sich diese oder jenes auch noch so oft wiederholen, für beide Begriffe ohne alle Bedeutung. Seit Menschengedenken folgen immer Tag und Nacht wechselseitig auf einander. Manche Sterne gehen Jahr aus Jahr ein immer gleichmäßig nach einander auf und unter, und andere erscheinen immer auf dieselbe Weise gleichzeitig am nächtlichen Himmel. Es ist aber noch Niemanden eingefallen, Tag und Nacht als Ursachen von einander und die einen Sterne als die Ursachen der anderen zu betrachten.

David Hume vermochte sich gleichfalls keinen anderen Ursprung dieser Begriffe als aus der Erfahrung zu denken, kam aber doch durch eine genauere Untersuchung zu der Ueberzeugung,

---

1) L. c. II chap. 26 § 1: En considérant par le moyen des sens la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières, soit qualités ou substances, commencent d'exister, et reçoivent leur existence de la juste application ou operation de quelque autre être. Et c'est par cette observation que nous acquérons des idées de cause et d'effet.

daß eine Ableitung derselben so, wie sie Locke versucht hatte, unmöglich sey, und behauptete deshalb, der Begriff der Ursache sey eine grundlose und auf bloßer Gewohnheit beruhende Erdichtung. Dadurch daß wir bestimmte Erscheinungen oftmals aufeinander folgen sehen, bilden wir uns ein, daß sie immer aufeinander folgen müssen[2]).

Wäre der Begriff der Ursache wirklich sonst nichts als eine Einbildung, dann dürften wir ihn auf die Dinge außer uns nicht mehr in Anwendung bringen, und von einer Erforschung und Wissenschaft der Natur könnte keine Rede mehr seyn. Hätten wir auch gefunden, daß sich gewisse Vorgänge in der Natur seit Jahrtausenden immer gleichmäßig wiederholen, so dürften wir niemals annehmen, daß ihnen eine Nothwendigkeit zu Grunde liege, sondern wir müßten immer gewärtigen, ob die Natur nicht etwa von der nächsten Minute an, ihre bisherige Regelmäßigkeit verlassen und ganz entgegengesetzte Erscheinungen unseren Sinnen vorführen werde. — Hume hat übrigens die Entstehung dieses Begriffes in der That gar nicht erklärt. Denn wenn wir auch eine öftere zufällige Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen irrthümlicher Weise für eine nothwendige halten können, so setzt doch die Möglichkeit eines solchen Irrthumes den Begriff eines nothwendigen ursächlichen Zusammenhanges in uns schon voraus.

In neuerer Zeit glaubte Maine de Biran den Begriff der Ursache aus der Erfahrung ableiten zu können, daß bei unseren äußeren Handlungen unsere Willensthätigkeit die Bewegung der Glieder unseres Leibes hervorbringt[3]). Hume hatte nemlich gezeigt, daß uns die äußere Erfahrung immer nur Wirkungen, aber keine Ursache erkennen lasse. In dem cartesianischen Princip des Selbstbewußtseyns[4]), welches inzwischen durch die Philosophie Fichte's eine andere Bedeutung

2) Vergl. die nähere Ausführung hierüber in Erdmann's „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie" Bd. II Abth. I S. 171 u. f., wo sich auch die betr. Belegstellen im Auszuge finden.

3) Oeuvres inédites de Maine de Biran publiées par Ernest Naville 1859 T. I p. 49. — Nouvelles considérations sur les rapport du physique et du moral de l'homme de Maine de Biran, publié par Cousin 1834 p. 258.

4) Vgl. oben Bd. I S. 291.

gewonnen hatte [5]), fand Maine de Biran die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß von Ursachen durch innere Anschauung seiner eigenen Willensthätigkeit. Da sich nun die Leibesbewegung als Erfolg dieser Thätigkeit in der äußeren Anschauung darstellte, so konnte es scheinen, als brauche man nur beide Anschauungen mit einander zu verbinden, um aus ihnen gemeinschaftlich die Begriffe von Ursache und Wirkung ableiten zu können. Allein diese Begriffe setzen einander, wie gesagt, wechselseitig voraus. Die Ursache kann als Ursache nur aus ihrer Wirkung, ebenso die Wirkung als Wirkung nur aus ihrer Ursache erkannt werden. Für sich allein ist die Willensthätigkeit ebensowenig als Ursache der Leibesbewegung wie die Leibesbewegung als Wirkung der Willensthätigkeit zu erkennen. Durch die innere Anschauung erfahren wir aber bloß die Willensthätigkeit, durch die äußere bloß die Leibesbewegung. Beide Anschauungen sind unter sich so vollständig getrennt, daß wir von der einen zu der anderen keinen Uebergang finden. Wenn wir also auch beide Anschauungen mit einander verbinden, so erfahren wir dadurch immer nur das Zusammentreffen der Willensthätigkeit mit der Leibesbewegung in der Zeit, nicht aber den nothwendigen inneren Zusammenhang beider, wodurch das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung wesentlich bedingt ist.

Gegen die Theorie des Maine de Biran hat deshalb schon Hume erinnert, daß wir, um unsere Willensthätigkeit als die Ursache unserer Leibesbewegungen zu erkennen, zuerst den Zusammenhang zwischen beiden durchschaut und die Einsicht in die geheimnißvolle Verbindung zwischen Leib und Seele gewonnen haben müßten, und daß uns ohne diese Einsicht der Erfolg einer Leibesbewegung aus unserer Willensthätigkeit ebenso wunderbar vorkommen muß, wie wenn uns das Vermögen ertheilt würde, durch unseren bloßen Willen Berge zu versetzen und die Planeten in ihren Bahnen zu lenken.

Maine de Biran versuchte es zwar diese Einwendungen und ähnliche, welche von einem seiner Zeitgenossen gegen seine Theorie erhoben worden waren, ausführlich zu widerlegen [6]). Seine Beweise reichen indessen nicht weiter, als daß die freie Willensthätigkeit, mit welcher bei unseren willkürlichen Leibesbewegungen die

5) Vgl. ebendas. S. 252.

6) Oeuvres inédites l. c. p. 259 etc. — Nouvelles considérations etc. p. 273 etc. p. 363 etc.

äußere Erscheinung zusammentrifft, eine ursprüngliche Thatsache unseres Bewußtseyns (fait primitif de la conscience, de sens intime) bilde und uns als solche unmittelbar gewiß sey. Den Zusammenhang der Willensthätigkeit mit der Leibesbewegung, wodurch jene erst als Ursache dieser hätte erkannt werden können, vermochte er nicht zu entdecken [7]). Diese Lücke in seiner Theorie war ihm von seinen Gegnern bestimmt genug vorgehalten worden. Er sinnt aber immer nur auf Mittel, sie zu umgehen, und seine wiederholten Versicherungen, daß es, um sich des Verhältnisses der Willensthätigkeit zur Leibesbewegung als Ursache derselben bewußt zu werden, keiner Erkenntniß darüber bedürfe, wie diese aus jener entsteht, beweist nur, wie wenig der in der Dialektik nicht sehr geübte Franzose im Stande war, sich das Verhältniß der Begriffe von Ursache und Wirkung zu einander klar zu machen.

δδ) von Position und Negation.

§ 92.

Bejahung und Verneinung sind Formen des Urtheils, jenachdem in diesem einem bestimmten Subjekte ein Prädikat beigelegt oder abgesprochen wird. Als bloße Urtheilsformen haben beide nur eine subjektive und logische Bedeutung. Sollen aber unsere Urtheile Wahrheit enthalten, so müssen sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen, d. h. es dürfen in ihnen den Subjekten nur solche Prädikate beigelegt werden, welche sie wirklich haben,

---

7) M. de Biran spricht zwar in seinem Essai sur les fondements de la psychologie (Oeuvres inéd. T. I p. 260) einmal davon, daß wir bei unserer freien Thätigkeit schon ein Vorgefühl des Erfolges hätten. „Au moment où la volonté, la force motrice va s'exercer, où un effort est determiné, et même le premier effort voulu, il faut que l'énergie de la cause emporte avec elle une sort de pressentiment ou de prévoyance de succès; autrement, il n'y aurait qu'un simple désir et point de vouloir. — Das Vorgefühl jeder Handlung in uns besteht jedoch nur in dem Gefühle der Freiheit unserer Willensthätigkeit. Das Vorauswissen eines Erfolges kann darin schon deshalb unmöglich gelegen seyn, weil dem Erfolge nach jede unserer Handlungen durch äußere, von unserem Willen unabhängige Umstände bedingt ist. Das Handeln unterscheidet sich auch vom Denken nicht durch ein solches Vorgefühl, sondern dadurch, daß im Handeln das Subjekt die Objekte nach sich, im Denken sich selbst nach den Objekten bestimmt (Vgl. Bd. I S. 12 u. 240), — von den Wirkungen der äußeren Natur aber durch das Gefühl der eigenen, auf die Bestimmung der Objekte gerichteten Thätigkeit. (Vgl. ebend. S. 256.) —

und müssen ihnen diejenigen Prädikate, welche sie wirklich nicht haben, abgesprochen werden. Daß die gleichen Vorgänge, welche man im Denken Bejahung und Verneinung nennt, auch in der äußeren Natur stattfinden, davon finden wir Beweise in den entgegengesetzten Erscheinungen von Licht und Schatten, von Wärme und Kälte, von Anziehung und Abstoßung ungleichnamiger und gleichnamiger magnetischer Pole und Elektrizitäten, in den Gegensätzen der Stoffe bei ihrer chemischen Verbindung und Trennung, in den Schwingungen einer tönenden Saite, in den Bewegungen der Gestirne, in der Ebbe und Fluth des Meeres u. s. w. In allen diesen Erscheinungen erkennen wir das Wirken einander entgegengesetzter Kräfte, von welchen jede darauf gerichtet ist, das aufzuheben was von der andern gesetzt wird. Alle Eigenschaften, welche wir an den äußeren Dingen wahrnehmen, lassen sich auf Wirkungen solcher entgegengesetzter Kräfte zurückführen. Bei jedem Urtheile versetzt sich das Denken auf den noch unvollendeten Zustand eines Dinges zurück, und sucht dasselbe dadurch, daß es in Form der Bejahung oder Verneinung gewisse Eigenschaften ihm zutheilt oder von ihm hinwegnimmt, zur Vollendung zu bringen.

Obgleich wir uns aber der Annahme nicht entschlagen können, daß Position und Negation in der äußeren Natur ebenso wie in unserem Denken vorkommen, so vermöchten wir doch diese Begriffe niemals von den Vorstellungen unserer äußeren Anschauung abzuleiten. Ebenso wie wir in unserem Denken Bejahung und Verneinung als Handlungen des Bejahens und Verneinens von dem dadurch Bejahten und Verneinten unterscheiden, denken wir uns auch in der äußeren Natur Position und Negation als das Wirken der Kräfte, welches wir von dem dadurch Hervorgebrachten unterscheiden, also gewissermaßen als ein Mittleres zwischen den Ursachen und Wirkungen. In der Erscheinung der äußeren Dinge zeigt sich uns aber immer nur Bewirktes, niemals das reine Wirken einer Ursache.

ee) von Einheit und Vielheit.

§ 93.

Wir bemerken in der unendlichen Manigfaltigkeit von Erscheinungen außer uns eine gewisse Gleichartigkeit und Verschiedenheit, und machen uns das Erscheinende dadurch zählbar, daß wir bestimmte, im Raume neben einander befindliche

oder in der Zeit nach einander eintretende Erscheinungen in eine Einheit zusammenfassen und als ein einzelnes Ding betrachten. Diese Zusammenfassung ist aber immer nur eine That unseres Denkens. In der äußeren Erscheinung ist ungeachtet aller Gleichartigkeit nichts auf solche Weise zu einer Einheit verbunden, daß nicht unser Verstand darin eine Verschiedenheit zu entdecken und damit die Einheit auszuschließen vermöchte. Anderseits ist aber auch ungeachtet aller Verschiedenheit nichts auf solche Weise getrennt, daß nicht unser Verstand darin eine Gleichartigkeit entdecken und durch diese eine Einheit zu Stande bringen könnte. Alle Erscheinungen verlieren sich bei fortgesetzter Unterscheidung ihrer Theile im Raume und ihrer Veränderungen in der Zeit in eine unendliche Vielheit, und stehen doch wieder durch die Stetigkeit ihres Nebeneinanderseyns im Raume und ihrer Aufeinanderfolge in der Zeit unter sich in einem ununterbrochenen Zusammenhange [1]. Immer ist es nur unser Denken, von dem es abhängt, wie weit wir in der Unterscheidung des Manigfaltigen gehen, und wo wir durch Zusammenfassen desselben die zum Zählen erforderliche Einheit gewinnen wollen. Wir können z. B. in einem Lande die Wälder, in einem Walde die Bäume, an einem Baume die Aeste, an einem Aste die Zweige, an einem Zweige die Blätter zählen, und so zu immer kleineren Einheiten herabsteigen, ohne jemals in der Erscheinung auf ein ganz Einfaches zu kommen, von dem sich sagen ließe, daß an ihm gar nichts Vielfaches mehr zu unterscheiden sey. — Ist es aber immer erst unser Denken, das die Vorstellung der Einheit zur äußeren Erscheinung hinzubringt, dann kann diese Vorstellung unmöglich von der äußeren Erscheinung abgeleitet seyn.

Ebenso verhält es sich mit dem Begriffe der Vielheit. Jede Vielheit besteht aus einer Mehrheit von Einheiten, welche in einen Begriff zusammengefaßt sind. Um also den Begriff der Vielheit auf die äußeren Dinge anwenden zu können, muß das Denken zuerst mehrfache Einheiten durch Zusammenfassen des Manigfaltigen in der Erscheinung gebildet haben und dann diese Einheiten mit Beibehaltung ihrer Unterscheidung zu einer höheren Einheit verbinden [2].

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 225.
2) Vgl. oben Bd. II S. 20.

ςς) von Möglichkeit und Wirklichkeit.

§ 94.

Gegenstand unserer äußeren Anschauung ist immer nur etwas Wirkliches, denn nur dadurch, daß etwas auf unsere Sinne wirkt, kann es durch diese empfunden werden. Das bloß Mögliche kann also niemals Gegenstand äußerer Anschauung für uns seyn, sondern immer nur von uns gedacht werden. Möglich ist indessen nicht gleichbedeutend mit Gedacht. Um etwas möglich nennen zu können, müssen wir schon einen Grund seiner Verwirklichung gefunden haben.

Im § 19 haben wir eine zweifache Möglichkeit unterschieden, eine logische und eine physische. Logisch möglich nannten wir alles Denkbare, also dasjenige, wovon das Denken in sich selbst einen Grund zur Verwirklichung wenigstens als Gedanke findet. Haben wir einmal etwas vollständig gedacht, dann ist es schon als Gedanke verwirklicht, und damit der Beweis seiner logischen Möglichkeit gegeben. Stoßen wir aber bei der Ausführung eines Gedankens auf Hindernisse, welche denselben nicht zur Vollendung kommen lassen, so nennen wir das Zudenkende logisch unmöglich. Ein rechtwinkliges gleichseitiges Dreieck können wir uns wenigstens insoweit denken, als wir uns ein Dreieck im Allgemeinen vorstellen und damit die Forderung eines rechten Winkels und drei gleicher Seiten verbinden. Wenn wir es aber dann versuchen, ein solches Dreieck zu construiren, finden wir, daß wir nicht im Stande sind, die geforderte Verbindung des rechten Winkels mit den drei gleichen Seiten herzustellen, und wir sagen deshalb, ein solches Dreieck sey logisch unmöglich. Physisch möglich nannten wir dagegen dasjenige, zu dessen Verwirklichung die Bedingungen außer uns, in der Natur gegeben sind.

Daß der Begriff des logisch Möglichen nicht von der äußeren Erfahrung abgeleitet seyn kann, ist wohl von selbst klar. Bei dem Begriffe des physisch Möglichen scheint eine solche Ableitung eher angenommen werden zu können; denn die Bedingungen zur Entstehung der Dinge außer uns werden uns nur durch die Erfahrung bekannt. Der Erfahrung allein haben wir alle Fortschritte in der Landwirthschaft und in den Gewerben zu verdanken, durch welche es gelingt, gewisse Güter leichter, schneller, in größerer Menge, besser und mit geringeren Kosten zu produciren, und diese Fortschritte haben eben ihren Grund darin,

daß man die Bedingungen zur Entstehung solcher Produkte immer mehr kennen und zu benützen lernt. — Bei näherer Prüfung zeigt sich indessen, daß der Begriff des physisch Möglichen sowenig wie der des logisch Möglichen der Erfahrung entnommen seyn kann. Denn die Dinge, deren wir zur Hervorbringung eines anderen Dinges bedürfen, werden nur dadurch zu Bedingungen des letzteren, daß sie die Ursachen seiner Entstehung enthalten. Sie können also nicht als Bedingungen desselben ohne den Begriff der Ursache gedacht werden. Daß aber der Begriff der Ursache nicht aus der äußeren Erfahrung gewonnen werden kann, haben wir bereits (§ 91) gezeigt. Möglich ist ferner nur dasjenige, was ebensogut seyn als nichtseyn kann. In einer solchen Lage finden wir aber nie ein Ding außer uns. Sind alle Bedingungen zu seiner Entstehung vollständig gegeben, so existirt es immer schon wirklich. Fehlt aber etwas von diesen Bedingungen, so ist seine Existenz ohne das Hinzukommen des noch Fehlenden geradezu unmöglich.

Möglichkeit und Wirklichkeit sind endlich Begriffe, welche sich gegenseitig voraussetzen. Die Möglichkeit kann nicht ohne den in ihr gelegenen Grund der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht ohne die in ihr gelegene Erfüllung der Möglichkeit gedacht werden. Ohne den Begriff der Möglichkeit könnten wir zwar in der Erfahrung die wirklichen Dinge außer uns wahrnehmen, nicht aber sie als wirklich erkennen. Auch der Begriff der Wirklichkeit läßt sich daher nicht von der äußeren Anschauung ableiten.

γγ) von Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

§ 95.

Nothwendig nennen wir alles, was einen zwingenden Grund seiner Wirklichkeit hat, zufällig dagegen dasjenige, was keinen solchen Grund hat, oder wovon uns wenigstens ein solcher Grund nicht bekannt ist.

Eine Nothwendigkeit erfahren wir allerdings auch in der äußeren Anschauung, soferne wir uns in dieser der Empfindungen der äußeren Dinge nicht erwehren können, und dieselben sich uns selbst gegen unseren Willen aufdringen. Diese Nothwendigkeit fällt jedoch einzig und allein auf unsere Seite. Sie besteht lediglich in dem Gefühle aufgehobener Freiheit in uns, welche uns über den Grund der Aufhebung gar nichts entnehmen läßt.

Aus diesem Gefühle kann daher der Begriff der Nothwendigkeit nicht abgeleitet werden.

Der Zwang zur Wirklichkeit, welcher im Begriffe der Nothwendigkeit liegt, kann nur aus dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung entspringen. Nur eine Ursache, welche eine bestimmte Wirkung unvermeidlich hervorbringt, kann eine Nothwendigkeit begründen. Abgesehen davon, daß die Begriffe von Ursache und Wirkung (nach § 91) selbst nicht aus der äußeren Erfahrung abgeleitet werden können, lehrt uns auch die Erfahrung, daß die in der Natur wirkenden Ursachen ihre Wirkungen nicht immer, sondern nur unter Umständen erreichen. Die Natur entfaltet ihre Thätigkeit durch das Ineinandergreifen vieler Ursachen, so daß zur Hervorbringung einer bestimmten Erscheinung immer mehrere Ursachen zusammenwirken müssen. Wenn wir also von einer in der Natur und in ihren Gesetzen herrschenden Nothwendigkeit sprechen, so kann solche unmöglich den Naturerscheinungen entnommen seyn. Die Abhängigkeit, in welcher sich hier die Wirkung einer jeden Ursache von dem gleichzeitigen Mitwirken anderer Ursachen befindet, verleiht vielmehr der ganzen Erscheinungswelt das Gepräge der Zufälligkeit. Unsere Naturforscher hegen mitunter so große Erwartungen von den künftigen Fortschritten der erfahrungsmäßigen Naturwissenschaft, daß sie es für möglich halten, nicht bloß alle in der Natur wirkenden Ursachen induktiv zu erforschen, sondern auch auf dem nemlichen Wege eine Gewißheit darüber zu erlangen, daß die Erforschung aller dieser Ursachen erschöpft sey. Dann, meinen sie, wenn wir einmal die Gewißheit hätten, daß es keine uns unbekannte Ursache mehr gebe, welche auf die Erfolge des Wirkens der uns bekannten Ursachen in der Natur einen Einfluß haben könnte, ließe sich im Voraus von jeder eintretenden Erscheinung ihre Nothwendigkeit und von jeder nichteintretenden ihre Unmöglichkeit erkennen. Wir wollen Denjenigen, welche sich so Vieles von der Induktion versprechen, nicht durch eine nähere Untersuchung dieses Verfahrens ihre Freude verderben. Uns genügt das Geständniß, daß es bis jetzt diese Wissenschaft noch nicht soweit gebracht hat. Müßten wir also auf diesem Wege zum Begriffe der Nothwendigkeit gelangen, so könnte sich derselbe noch nicht in unserem Besitze befinden.

Ob es überhaupt einen Zufall gibt, läßt sich bezweifeln. Viele erklären dieses Wort nur für einen „Lückenbüßer", welcher überall da gebraucht zu werden pflege, wo die mit Nothwendig-

keit wirkenden Ursachen unbekannt seyen. Inwieweit diese Ansicht richtig ist, und ob und wo die durch das Causalitätsverhältniß begründete Nothwendigkeit ihre Grenze findet, werden wir später betrachten. Mag man übrigens zufällig nur das nennen, was wirklich durch keine mit Nothwendigkeit wirkende Ursache bedingt ist, oder auch das, wovon uns nur keine solche Ursache bekannt ist, so erscheint im Zufalle immer nur dasjenige ausgeschlossen, was zum Begriffe der Nothwendigkeit gehört, und da gerade dieser Ausschluß den Inhalt des Begriffes der Zufälligkeit bildet, so ist klar, daß der letztere Begriff nicht ohne jenen der Nothwendigkeit entstehen, sohin ebensowenig wie dieser durch die äußere Erfahrung gewonnen werden kann.

β) Die Vernunft

AA) als Quelle der Begriffe überhaupt.

§ 96.

Daß die äußere Erfahrung nicht die einzige Quelle unserer Erkenntniß seyn kann, fällt Jedermann sogleich von selbst in die Augen. Denn durch die sinnliche Anschauung erhalten wir bloß die Vorstellungen von den einzelnen, uns erscheinenden Dingen; zum Erkennen aber brauchen wir Begriffe. Die Begriffe müssen wir auf die einzelnen Dinge anwenden. Dazu brauchen wir Urtheile, und zur Erlangung neuer Urtheile brauchen wir Schlüsse. Wir dürfen also, um die Dinge zu erkennen, nicht bei dem stehen bleiben, was uns die äußere Anschauung von ihnen zeigt, sondern müssen über diese hinausgehen und uns durch Ableitung des Allgemeinen aus ihren Vorstellungen Begriffe, durch Verbindung des Allgemeinen und Besondern Urtheile und durch Verbindung von Urtheilen unter einander Schlüsse bilden. Alles dieses können wir nur durch eine Thätigkeit, die wir aus uns selbst entwickeln. Man nennt dieselbe gewöhnlich die Verstandesthätigkeit. Da wir jedoch die Vernunft als das einzige ursprüngliche Vermögen in uns kennen gelernt haben, aus welchem alle unsere Thätigkeiten entspringen, so muß auch die Verstandesthätigkeit in der Vernunft ihre Quelle haben. Ohne diese Thätigkeit wäre die äußere Erfahrung für sich allein niemals im Stande, uns eine wirkliche Erkenntniß zu liefern [1]). Sofern also die Vernunft Quelle der

1) Wenn Aristoteles von der Erfahrung als einziger Quelle spricht, aus welcher alle menschliche Erkenntniß ihren Ursprung nimmt (vgl.

Verstandesthätigkeit ist, erscheint sie als eine unentbehrliche, zweite Erkenntnißquelle. (§ 83). — Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse wir uns diese zweite Erkenntnißquelle zur ersten zu denken haben, und was wir aus ihr für unsere Begriffe schöpfen können.

Wer an der induktiven Ableitung der Begriffe aus der Erfahrung festhält, geht von der Voraussetzung aus, daß der Inhalt der Begriffe aus der Erfahrung genommen sey, und der Antheil der Vernunft an denselben lediglich in dem Geschäfte der Ableitung bestehe. Dann bleibt nur die Form, in welche der durch die Erfahrung uns zugeführte Stoff bei der Ableitung durch unsere Thätigkeit gebracht wird, allein noch als Dasjenige übrig, was die Begriffe der Vernunft verdanken.

Auf diesem Standpunkte befindet sich vollkommen die Scholastik. Die allgemeinen Vorstellungen (universalia) erscheinen hier als Erzeugnisse der Thätigkeit des intellectus agens, welcher sie durch Abstraktion aus den Vorstellungen der sinnlichen Anschauung gewinnt [2]). Sie unterscheiden sich von den letzteren dadurch, daß sie nicht bloß, wie diese, von der Materie der äußeren Dinge, sondern auch von den materiellen Bedingungen befreit sind, welchen die sinnliche Vorstellung (species sensibilis) noch unterworfen ist [3]). Diese Form erhalten sie aber erst durch den Intellekt. Die Nominalisten behaupteten, daß das Allgemeine außer dem Geiste überhaupt keine Wirklichkeit habe. Die Realisten vertheidigten zwar die Wirklichkeit des Allgemeinen auch außer dem Geiste, gaben aber größtentheils zu, daß diese Wirklichkeit dem Allgemeinen nur in den einzelnen Dingen zukomme, woraus dann von selbst folgte, daß es in seiner eigenthümlichen Form

---

oben § 86 Note 4), so versteht er darunter nicht die äußere Anschauung (αἴσθησις) allein, sondern er denkt sich dieselbe schon in Verbindung mit der Verstandesthätigkeit; denn er sagt, sie bestehe in dem Erfassen des Allgemeinen aus einzelnen Wahrnehmungen, und sey so ziemlich das Nemliche wie die Wissenschaft. Metaph. I cap. 1 § 7.

2) Vgl. oben Bd. I S. 269.

3) Vgl. ebend. § 25 Note 5, § 47 N. 2, § 49 N. 4 u. 5, § 53 N. 10.

4) Ueber die Ansichten der Nominalisten vgl. Ritter: „Geschichte der Philosophie" Bd. VII S. 310 u. f. Bd. VIII S. 579—587. — Ueberweg: „Grundriß der Geschichte der Philosophie" 1863—64 Th. II Abth. 2 S. 10 u. f. S. 106. — Erdmann: „Grundriß der Geschichte der Philosophie." 1866 Bd. I S. 430 u. f.

als abgezogener Begriff doch nur im Geiste existiren könne[5]). In Beziehung auf den Inhalt der Begriffe lehrte schon Thomas den später so oft und vielfach mißbrauchten Satz: „Nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu"[6]). Ohne ein durch sinnliche Anschauung in der Seele entstandenes Bild (phantasma) sollte nach ihm der menschliche Intellekt überhaupt nicht im Stande seyn, irgend etwas zu erkennen[7]). Es entging ihm zwar

---

5) Thomas Summa th. I qu. 85 art. 2 ad 2: Ipsa natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. — S. contra gent. I cap. 65: Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. — Qu. de anima art. 5: Intelligit intellectus noster aliquid unum in multis et de multis. Tale autem esse non invenitur in rerum natura subsistens. Oportet igitur, si intellectus possibilis debeat moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. — Duns Scotus bemerkt (Sentent. I dist. 3 qu. 7), daß das Allgemeine als solches (inquantum universale) nichts in der Wirklichkeit sey, sondern nur in unserer Vorstellung existire, und auch hier erst durch den Intellekt aus den Vorstellungen des Einzelnen hervorgebracht werde. Intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis de eo, quod fuit repraesentativum singularis. Vgl. II dist. 3 qu. 1 und Quaest. quodlibet. XV n. 16.

6) Qu. de verit. II (De scientia Dei) art. 3.

7) Summa th. I qu. 84 art. 7 resp.: impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata. — Dieser Satz hing zusammen mit der schon von Duns Scotus (Sentent. I dist. 3 qu. 3) bekämpften weiteren thomistischen Lehre, daß das erste und eigenthümliche Objekt der in der Sinnenwelt lebenden menschlichen Vernunft die natura oder quiditas rei materialis sey. — Summa th. I qu. 12 art. 4 u. 11, qu. 84 art. 7, qu. 85 art. 1, qu. 87 art. 3, qu. 88 art. 3. — Die Gründe, welche Thomas (l. c. qu. 84 art. 7) für die Nothwendigkeit eines phantasma zum Erkennen angibt, sind: 1) die Abhängigkeit des Intellekts von den körperlichen Organen, welche durch die Erfahrung bewiesen sey, daß Gehirnkrankheiten die Thätigkeit des Intellektes hindern, 2) die gewöhnliche Erfahrung, daß man sich Alles, was man sich verständlich machen wolle, durch Beispiele zu versinnlichen suche. — Inwieweit die Thätigkeit unseres Geistes in der Sinnenwelt überhaupt durch die Unverletztheit der körperlichen Organe bedingt ist, haben wir bereits (Bd. I S. 456) angedeutet. Thomas hat selbst wiederholt (l. c. qu. 12 art. 4 u. qu. 85 art. 1) zugestanden, daß die Thätigkeit des Intellekts an sich und insoweit sie nicht durch eine Krankheit der Organe verhindert werde, von den Organen unabhängig sey. Ist aber der Intellekt an sich von den Organen unabhängig, so folgt daraus, daß er nur von diesen in seiner Thätigkeit gehindert

nicht, daß der menschlichen Vernunft neben der äußeren Anschauung auch noch eine innere Anschauug zu Gebote steht, in welcher sie sich durch Reflexion ihrer eigenen Thätigkeit bewußt wird [8]). Daraus, meint er jedoch, erfahren wir immer nur die Existenz unseres Geistes. Die Beschaffenheit desselben lasse sich dagegen auf diese Weise nicht erkennen [9]). Der Scholastik fehlte überhaupt noch die stärkere Reflexion und das für die innere Erfahrung geübtere Auge der neueren Philosophie, um durch bloße innere Anschauung in der reinen Denkthätigkeit begriffliche Unterschiede zu bemerken, und darum entging ihr ein weites Feld

---

werden kann, noch lange nicht, daß er, wenn er einmal thätig geworden ist, nur Körperliches und nicht auch Geistiges sollte zu erkennen vermögen. Einer Versinnlichung durch Beispiele bedarf es ferner nur bei dem, was man noch nicht versteht. Die eigenen Thätigkeiten müssen aber für den Intellekt das Allereinfachste seyn, was ihm am ursprünglichsten verständlich ist, weil er sich erst durch sie alles Andere verständlich machen kann. Zu ihrem Verständnisse bedarf er daher keiner Beispiele, am allerwenigsten durch sinnliche Bilder. — Thomas macht sich ferner (l. c. qu. 84 art. 7 obj. 3) selbst den Einwand, daß es von unkörperlichen Dingen keine phantasmata gebe, und daß wir daher, wenn der Intellekt ohne phantasma nicht zu erkennen vermöchte, gar nicht im Stande wären, etwas Unkörperliches zu erkennen. Er meint indessen, auch zur Erkenntniß der unkörperlichen Dinge bedürften wir wenigstens eines Vergleiches mit körperlichen Dingen. L. c. ad 3: incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata: sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. — Wie sich Thomas den Vergleich zwischen so ganz und gar verschiedenen Dingen denkt, ist hier nicht angegeben. Das von ihm beigefügte Beispiel ist jedenfalls sehr unglücklich gewählt; denn nach der eigenen Lehre des Thomas besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen einer Sache und ihrer Vorstellung (vgl. oben Bd. I S. 141—142). Daß wir aber aus der Anschauung körperlicher Dinge gar nichts entnehmen können, was sich hiemit vergleichen ließe, ergibt sich aus dem, was wir bereits im § 50 (Bd. I S 283) erörtert haben.

8) Summa th. I qu. 87 art 1 resp.: ex seipso (intellectus humanus) habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. — art. 3 resp.: secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum: et per actum cognoscitur ipse intellectus. — Qu. de verit. X (De mente) art. 8 ad 1: intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere.

9) Vgl. oben § 69 Note 22—24.

der Spekulation, welches sich erst der neueren Philosophie erschlossen hat. Auch Duns Scotus vermochte die thomistische Lehre von der Nothwendigkeit eines phantasma zum Erkennen und der quiditas rei materialis als dem eigenthümlichen Gegenstande der menschlichen Vernunft nicht durch direkte Beweise zu widerlegen. Er behauptete nur, daß wir von einer Menge unserer Handlungen, namentlich jener des Intellekts die gleiche Gewißheit haben, wie von den Prinzipien, dachte aber nicht daran, diese Handlungen selbst und die ihnen zu Grunde liegenden Thätigkeiten näher zu erforschen[10]).

Die unläugbare Thatsache, daß die menschliche Vernunft eine Quelle von Thätigkeiten ist, die sie sich durch Reflexion zu Gegenständen der inneren Anschauung machen kann, beweist indessen zur Genüge, daß in ihr nicht bloß der Grund zur Form unserer Erkenntnisse liegt, sondern daß sie uns auch einen Stoff des Erkennens zu liefern vermag. Leibnitz hielt sich daher schon für berechtigt, dem Satze: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu den Vorbehalt beizufügen: „nisi ipse intellectus." So einfach und selbstverständlich dieser Beisatz zu seyn scheint, und so wenig auch vom Standpunkte der Scholastik selbst aus eine Einwendung hiegegen erhoben werden konnte, so war derselbe doch in seinen Folgen von einer unermeßlichen Trageweite. Hatte man einmal gefunden, daß die menschliche Vernunft in sich selbst das Vermögen besitzt, einen Stoff des Erkennens hervorzubringen, und daß namentlich alles Dasjenige, was man früher nur als Erkenntnißformen betrachtet hatte, selbst schon einen solchen Stoff für die innere Anschauung bildet, so lag die Entdeckung nahe, daß dieser Stoff ebenso wie der durch die äußere Anschauung gegebene eine gewisse Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit an sich trägt. Man konnte also aus ihm ebenso wie aus dem von außen gegebenen niedere und höhere Begriffe ableiten und auf diese Weise eine ganze Welt der inneren Erfahrung gewinnen, welche sich immer weiter ausdehnen ließ und damit sich immer mehr der äußeren Welt ebenbürtig gegenüber stellte. So lange man ferner von der Voraussetzung ausgegangen war, daß die äußere Erfahrung einzige Quelle alles Erkenntnißstoffes für die menschliche Vernunft sey, hatte man keinen Grund zu zweifeln, daß die Begriffe ihrem Stoffe nach nichts als Abgeleitetes von äußeren Anschauungen enthalten, und ihre Anwendung auf die

10) Sentent. I dist. 3 qu. 5 (bei Wadding qu. 4 schol. 10).

Gegenstände der äußeren Erfahrung schien daher keinem Bedenken zu unterliegen. Nachdem man aber einmal erkannt hatte, daß ein Theil unsers Erkenntnißstoffes der Vernunft selbst entsprungen sey, war man genöthiget, zwei Gattungen von Begriffen von einander zu unterscheiden, nemlich jene für die Gegenstände der äußeren und jene für die Gegenstände der inneren Erfahrung. Jetzt bedurfte man auch einer gewissen Vorsicht, um nicht die Begriffe beider Gattungen im Gebrauche mit einander zu verwechseln. Die ersteren Begriffe durfte man nicht auf die Gegenstände der inneren Erfahrung und ebensowenig die letzteren Begriffe auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung anwenden. Um aber diese Unterscheidung richtig zu treffen, mußte man zuvor den Inhalt aller Begriffe untersuchen und genau ermitteln, aus welcher von beiden Quellen der in ihnen enthaltene Stoff genommen ist. Nur auf diese Weise schien der Gefahr einer Vermengung des von der Vernunft aus beiden Quellen gesammelten Erkenntnißstoffes vorgebeugt werden zu können. Ohne eine solche Untersuchung konnte man sich insbesondere nicht mehr darauf verlassen, daß die Begriffe, welche man auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung anzuwenden gewohnt war, wirklich nichts Anderes enthalten, als Allgemeines aus den Vorstellungen äußerer Anschauung. Es schien, als könnte sich leicht während der Bearbeitung des äußeren Stoffes durch die Vernunftthätigkeit unvermerkt ein innerer, der Vernunft selbst entflossener Stoff mit dem der Bearbeitung unterliegenden äußeren vermischen und die Grundlage der Induktion trüben. War aber das in diesen Begriffen von der äußeren Erfahrung abgeleitete Allgemeine durch eine solche Beimischung inneren Stoffes verunreinigt, so hatte man zu befürchten, durch die Anwendung solcher Begriffe auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung in die Irre geführt zu werden.

Der Erste, welcher sich eine derartige Prüfung der Begriffe nach den Quellen ihrer Entstehung unter dem Namen einer „Kritik der reinen Vernunft" zur Aufgabe machte, war Kant. Er entdeckte zuerst, wie bereits (§ 89) erwähnt, daß Raum und Zeit keine Vorstellungen seyn können, welche von der äußeren Erfahrung abstammen, da sich für sie kein Stoff in Demjenigen findet, was uns in der Anschauung von den äußeren Dingen gegeben ist, und daß daher diese Vorstellungen aus uns selbst entsprungen seyn müssen. Er meinte, aus einer eigenthümlichen Einrichtung unserer Sinne, wofür er freilich in Dem, was er „Ver-

nunft“ im engeren und eigentlichen Sinne nannte, keinen Grund mehr zu erkennen vermochte. Außerdem entdeckte er noch eine Reihe sogenannter reiner Verstandesbegriffe, für welche sich gleichfalls kein Stoff in der äußeren Erfahrung vorfindet. — Unter den Nachfolgern Kant's nahm die Zahl der aus reiner Vernunft abzuleitenden Begriffe immer mehr zu, und je weiter man die Untersuchung über den Inhalt der Begriffe, und namentlich derjenigen, welche man sonst als Erfahrungsbegriffe angesehen hatte, fortführte, desto größer wurde der Umfang Desjenigen, was davon die Kennzeichen seines Ursprunges aus reiner Vernunft an sich trug. Hegel konnte daher den Satz: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, geradezu umkehren und behaupten: „Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu“ [11]).

Wir haben es hier nur mit der Vernunft als Quelle der Begriffe zu thun, nicht mit den Existenzen, oder den Subjekten, welchen wir die Begriffe als Prädikate beilegen. Bezüglich dieser Subjekte (des Seyenden selbst) werden wir die Erkenntnißquellen erst in den §§ 141—151 zu erforschen haben. Was aber die Begriffe anbelangt, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß Hegel zu einer solchen Umkehrung des scholastischen Lehrsatzes: Nihil est in intellectu etc. vollkommen berechtigt war. — Unsere Begriffe theilen sich nach dem Bisherigen überhaupt in zwei Klassen, in die reinen Verstandesbegriffe und die Erfahrungsbegriffe. Bezüglich der reinen Verstandesbegriffe haben wir uns bereits in § 88—95 davon überzeugt, daß dieselben ihren Ursprung ausschließlich nur unserer freien Denkthätigkeit verdanken. Aber auch bezüglich der Erfahrungsbegriffe haben wir im § 87 gefunden, daß dieselben nicht durch Induktion aus den Vorstellungen äußerer Anschauung allein zu Stande kommen können, sondern daß hiezu immer auch noch eine synthetische Thätigkeit von Seite der Vernunft erforderlich ist, welche sich nur aus einem in ihr selbst gelegenen Grunde begreifen läßt. Es wird daher unsere Aufgabe seyn, zu zeigen, auf welche Weise die Vernunft im Stande ist,

1) die reinen Verstandesbegriffe aus sich zu entwickeln, und
2) die Erfahrungsbegriffe synthetisch zu bilden.

Da die synthetische Bildung der Erfahrungsbegriffe eine von der Erfahrung unabhängige Grundlage in der Vernunft voraus-

---

11) Encyclopädie der philos. Wissenschaften. § 8 (in s. sämmtl. Werken Bd. VI S. 14).

setzt, so sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß wir durch die Auffindung dieser Grundlage die Möglichkeit erlangen, sämmtliche Begriffe der äußeren Dinge auch ihrem Inhalte nach aus reiner Vernunft abzuleiten.

BB. Die Vernunft als Quelle der reinen Verstandesbegriffe.

§ 97.

Man sagt, die Logik sieht ab von allem Inhalte des Denkens und befaßt sich nur mit der Form desselben. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als habe die Logik das reine Denken zu ihrem Gegenstande. Das Denken, wie es sich vor den Augen des Logikers bewegt, ist immer schon mit äußerem Stoffe erfüllt[1]). Nur an diesem Stoffe findet der Logiker die Formen des Denkens, und nur die gleichmäßige Wiederkehr der nemlichen Bedingungen, welche sein Denken in der Behandlung dieses Stoffes immer zu der gleichen Bewegung nöthigen, zeigt ihm das Vorhandenseyn eines Gesetzes. — Die Logik ist zwar eine alte, aber nicht die älteste Wissenschaft. Ehe Aristoteles, welcher mit Recht der „Vater der Logik" genannt wird, daran gehen konnte, den ersten Umriß dieser Wissenschaft zu entwerfen, mußte sich das menschliche Denken vorher schon in anderen Wissenschaften geübt haben. Die Menschheit konnte nicht zuerst die Logik erfinden, um nach ihren Regeln richtig denken zu lernen, sondern sie mußte zuerst richtig gedacht und im richtigen Denken hinlängliche Fortschritte gemacht haben, um hieraus die Regeln der Logik ableiten zu können. Nicht bloß Aristoteles entnahm die von ihm aufgestellten logischen Regeln der Erfahrung seines eigenen Denkens, sondern auch noch heutzutage müssen dem Schüler die abstrakten Begriffe und Regeln der Logik, wenn er sie verstehen soll, durch äußere Anschauungen versinnlicht werden.

Dadurch daß die Formen und Gesetze des Denkens in der Logik nicht aus dem reinen Denken hervorgebracht, sondern nur aus der Erfahrung des mit äußerem Stoffe erfüllten Denkens genommen werden, gestaltet sich die Logik zu einer empirischen Wissenschaft. Sie unterscheidet sich in dieser Hinsicht von den übrigen empirischen Wissenschaften, namentlich von den Naturwissenschaften zunächst nur dadurch, daß sie ihre Erfahrungen in

---

1) Vgl. Drobisch: „Neue Darstellung der Logik." Vorrede zur zweiten Aufl. S. IV.

innerer Anschauung sammelt, während diese mit ihren Erfahrungen auf das Gebiet der äußeren Anschauung angewiesen sind. Ein anderer, damit zusammenhängender Unterschied besteht darin, daß die Logik deduktiv fortzuschreiten vermag, während das Verfahren in den übrigen empirischen Wissenschaften vorherrschend induktiv ist. Die Naturwissenschaften z. B. können nur vom Einzelnen ausgehen, und durch dieses und das Besondere zum Allgemeinen ihrer Gegenstände gelangen. In der Logik dagegen bedarf das Denken der Induktion nur zur Auffindung der allgemeinen Gesetze, an welche die Möglichkeit seiner Bewegungen gebunden ist. Die Bewegungen nach diesen Gesetzen selbst hat es in seiner eigenen Gewalt. Es braucht daher bei der Entwicklung seiner Formen nach den logischen Gesetzen das Allgemeine nicht erst aus dem Besonderen zu entnehmen, sondern kann mit dem Allgemeinen unmittelbar beginnen und von diesem zum Besonderen fortgehen.

Zu den allgemeinen Gesetzen des Denkens rechnet man gewöhnlich drei:

1) das Gesetz der Einstimmung und des Widerspruches (principium identitatis et contradictionis),
2) das Gesetz des Grundes (principium rationis),
3) das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi medii tertii).

Um nach diesen Gesetzen die Formen des Denkens ableiten zu können, muß die Logik schon das Denken mit einem Inhalte voraussetzen, welcher diesen Gesetzen entspricht. Das erste Gesetz findet nur dann Anwendung, wenn das Denken Einstimmendes und Widersprechendes enthält, das zweite nur dann, wenn das Denken Vorstellungen enthält, von welchen die eine den Grund einer andern bildet, das dritte nur dann, wenn das Denken Gegensätze enthält, zwischen welchen es sich zu entscheiden hat. Die Logik vermag ferner nur die Formen des Denkens nach diesen Gesetzen abzuleiten; die Gesetze selbst muß sie einfach voraussetzen, ohne sie mehr aus höheren Voraussetzungen ableiten zu können.

Unsere Aufgabe ist es nun aber, die logischen Formen sammt den logischen Gesetzen aus reiner Vernunft abzuleiten. Wir müssen aus der Natur des Denkens selbst erkennen, warum es sich, wenn es mit äußerem Stoffe zusammentrifft, in den logischen Formen bewegt. Daß die logischen Gesetze in der Natur des Denkens nothwendig begründet sind, gilt allen Logikern als unbezweifelbar gewiß. Den Grund dieser Gesetze aufzufinden, ist aber

bisher noch keinem von ihnen gelungen. Alles, was bisher zu diesem Zwecke ausgedacht wurde, enthält keine Begründung, sondern vielmehr schon eine Anwendung fraglicher Gesetze.

Jede Form des Denkens, welche in der Logik abgeleitet wird, enthält etwas Allgemeines, was sich mit verschiedenem Inhalte im Denken wiederholt, und kann darum ein eigener subjektiver reiner Verstandesbegriff genannt werden. Wir müssen uns jedoch darauf beschränken, nur die Haupt- und Grundformen aus reiner Vernunft abzuleiten, weil sich die übrigen Formen auf diese zurückführen lassen und es für unseren Zweck genügt, die Möglichkeit einer Ableitung der logischen Formen aus reiner Vernunft im Allgemeinen anschaulich zu machen.

Auch die logischen Gesetze haben ihren Grund in gewissen Formen des Denkens, welche den Inhalt der objektiven reinen Verstandesbegriffe bilden. Diese Formen können aber von der Logik nicht mehr abgeleitet werden, weil sie erst dann als solche im Denken erkennbar hervortreten, wenn es sich des äußeren Stoffes vollkommen entlediget hat. So lange es noch damit beladen ist, fühlt es seine Abhängigkeit von diesen Formen als einen Zwang, dessen Grund es sich nicht zu erklären vermag. Jeder objektive reine Verstandesbegriff enthält auf solche Weise ein Denkgesetz, und wenn die Logik bisher nur drei Denkgesetze aufgestellt hat, so rührt dieses daher, weil die Logik bisher noch nicht dazu gekommen ist, das Denken nach allen seinen Beziehungen zu erforschen, sondern es immer nur soweit zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht hat, als es nach beendigtem Verkehre mit der Außenwelt seine Formen in der Gedankenwelt[2]) entwickelt.

Wir behandeln nun zuerst die subjektiven und dann die objektiven reinen Verstandesbegriffe.

aa) Subjektive reine Verstandesbegriffe.

§ 98.

Das menschliche Denken entsteht durch das Zusammenwirken der nemlichen Elemente (+ Th — Th ± Th), welche als schöpferische Mächte (+ M — M ± M) die äußere Natur hervorgebracht haben. In seinen Bewegungen müssen sich daher die nemlichen Formen wiederholen, in welchen sich das Werden der Dinge

2) Vgl. unten § 114—120.

in der äußeren Natur bewegt (§ 65). Wenn nun das Denken durch die Sinne mit äußerem Stoffe erfüllt wird, so muß sein natürliches Streben darauf gerichtet seyn, durch Auflösung des Einzelnen in das Besondere und Allgemeine zu den einfachen Elementen zu gelangen, um durch deren Verbindung die äußeren Dinge selbst hervorbringen zu können. Hat sich das Denken nur einigermaßen von dem Einzelnen losgewunden und zum Allgemeinen erhoben, dann zeigt sich sein Trieb zu den ihm eigenthümlichen Bewegungen sogleich darin, daß es anfängt, über den gewonnenen Stoff zu verfügen, ihn zu trennen und wieder zu verbinden und durch die Wiederverbindung das Werden der Dinge nachzuahmen. Mit vollkommener Freiheit kann es sich aber erst dann bewegen, wenn es sich im Besitze der einfachen Elemente befindet. Bis dahin ist es blind gegen sich selbst und in seinen Bewegungen an den äußeren Stoff gebunden. Es vermag nicht nur aus sich allein keine Vorstellung hervorzubringen, sondern auch die durch die äußere Erfahrung gewonnenen Vorstellungen nicht unmittelbar, sondern immer nur die einen Vorstellungen durch andere zu bestimmen, und will es seine Thätigkeit bei dieser Bestimmung selbst wieder bestimmen, so kann es dieses gleichfalls nur wieder durch die Vorstellung einer anderen solchen Bestimmung.

Hieraus ergeben sich vier Hauptformen, in welchen das empirische Denken bei der Bearbeitung des von außen aufgenommenen Stoffes stufenweise fortschreitet. Es kann

1) bei dem Einzelnen stehen bleiben, — vorstellen,
2) von dem Einzelnen zum Allgemeinen übergehen, — Begriffe bilden,
3) Vorstellungen durch einander bestimmen, — urtheilen,
4) Urtheile durch einander bestimmen, — schließen.

Der Fortschritt des Denkens in diesen Formen besteht darin, daß es mit der fortgesetzten Auflösung des Stoffes einen immer größeren Spielraum für seine Bewegung gewinnt und zu immer größerer Selbständigkeit gelangt. In der Anschauung des Einzelnen befindet sich das Denken noch in so vollkommener Abhängigkeit vom äußeren Stoffe, daß es sich hiebei gar keiner eigenen Form bewußt wird. Es kann sich jedoch von dieser Abhängigkeit befreien, indem es die Vorstellung als reproduktives Bild (§ 45) wiederholt, und wenn es dann seine Aufmerksamkeit auf seine eigene Thätigkeit richtet, findet es in dieser die Form der Vorstellung. In dieser erkennt sich das Denken zwar als hervor-

bringende Thätigkeit; es vermag aber das Hervorgebrachte noch nicht seinem Inhalte nach von dem äußeren Stoffe zu unterscheiden. Das Vorgestellte erscheint ihm immer noch als etwas Fremdes und außer ihm Existirendes. Der **Begriff** dagegen wird gleich Anfangs frei vom Denken hervorgebracht. Mit ihm trennt sich das vom Denken Hervorgebrachte (als Allgemeines) auch dem Inhalte nach vom äußeren Stoffe (dem Einzelnen). Bei dem **Urtheile** trennt sich durch den Gegensatz von Subjekt und Prädikat nicht bloß die Bestimmung von dem bestimmten Stoffe, sondern dadurch, daß das Denken die Bestimmung mit dem Bestimmten verbindet, unterscheidet es zugleich auch die Handlung des Bestimmens. Bei dem **Schlusse** endlich tritt im Denken mit der Handlung des Bestimmens auch noch die Verschiedenheit der einzelnen Elemente erkennbar hervor.

Der Schluß, und zwar der vollkommene, mittelbare, worin aus zwei Urtheilen ein drittes abgeleitet wird[1]), enthält diejenige Hauptform, in welcher das empirische (mit äußerem Stoffe erfüllte) Denken den größten Spielraum gewinnt. Die Verbindung der beiden ersten Urtheile (des Ober- und Untersatzes) enthält das Zusammenwirken des **bestimmenden** und **bestimmbaren** Elementes, das dritte Urtheil (der Schlußsatz) das **Produkt** beider Elemente oder die **Bestimmung selbst**. Das Denken kann ferner ein Urtheil auf **dreifache** Weise durch ein anderes bestimmen, nemlich so, daß das bestimmende Urtheil in demjenigen Urtheile, welches von ihm bestimmt wird, entweder

1) das **bestimmbare** Element oder
2) das **bestimmende** Element oder
3) die Art der Verbindung beider Elemente oder das **synthetische** Element

für den Schlußsatz bestimmt. Im ersten Falle wird der Schluß ein **kategorischer**, im zweiten ein **hypothetischer**, im dritten ein **disjunktiver** genannt.

Im kategorischen Schlusse wird der Mittelbegriff im Untersatze als bestimmbares Element vom Unterbegriffe ausgesagt und im Obersatze durch den Oberbegriff bestimmt, so daß er nur mit dieser Bestimmung in die Bestimmung des Unterbegriffes übergehen kann. Der kategorische Schluß beruht daher auf dem

---

1) Die Logik unterscheidet bekanntlich auch sogen. **unmittelbare Schlüsse**, bei welchen aus einem **einzigen** Urtheile ein anderes abgeleitet wird.

Grundsatze: Was einer allgemeinen Vorstellung zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen darunter begriffenen besonderen Vorstellungen (dictum de omni et de nullo).

Im hypothetischen Schlusse wird das bestimmende Element zum Mittelbegriffe und im Obersatze als Ursache einer Wirkung bestimmt, so daß durch seine Verbindung mit dem bestimmbaren Elemente im Untersatze die bestimmte Wirkung im Schlußsatze ebenso nothwendig wird, wie durch die Aufhebung der Wirkung im Untersatze die Trennung des bestimmenden Elementes vom bestimmbaren Elemente im Schlußsatze. Der hypothetische Schluß beruht daher auf dem Grundsatze, daß mit dem Grunde die Folge gesetzt und mit der Folge der Grund aufgehoben wird.

Der disjunktive Schluß endlich bestimmt im Obersatze die verschiedenen Bestimmungen, welche das bestimmbare Element durch das bestimmende Element erhalten kann, so daß durch die Annahme der einen Bestimmung alle übrigen ausgeschlossen werden und jede Bestimmung mit dem Ausschlusse aller übrigen nothwendig gesetzt wird. Dieser Schluß beruht auf dem Verhältnisse von Gegensätzen, welche sich wechselseitig ausschließen und doch zugleich wieder so nothwendig mit einander verbunden sind, daß das Denken sich nur für die Wahl des einen oder anderen entscheiden kann.

Der Unterschied der drei Schlußarten läßt sich demnach auch auf den der drei Denkgesetze zurückführen. Im kategorischen Schlusse herrscht das Gesetz der Einstimmung und des Widerspruches, im hypothetischen Schlusse das Gesetz des Grundes und im disjunktiven Schlusse das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. Diese drei Gesetze müssen daher gleichfalls ihren Grund in der Verschiedenheit der drei Elemente haben. Inwieferne sie jedoch hieraus ihren Ursprung nehmen, werden wir erst bei der Ableitung der objektiven reinen Verstandesbegriffe aus reiner Vernunft erkennen.

bb) Objektive reine Verstandesbegriffe (Kategorien).

§ 99.

Während sich unsere Denkthätigkeit mit der Trennung und Verbindung des Inhaltes unserer Vorstellungen von den äußeren Dingen beschäftigt und durch seine Bewegungen hiebei die logischen Formen erzeugt, können wir diese als etwas bloß unserer inne-

ren Anschauung Angehöriges leicht und sicher von dem durch die äußere Erfahrung in uns aufgenommenen Stoffe unterscheiden. Wir wissen recht gut, daß das Begreifen, Urtheilen und Schließen nur Formen unserer eigenen Denkthätigkeit sind, und daß die Dinge außer uns daran keinen Antheil haben. Unsere Denkthätigkeit könnte aber unmöglich eine solche Trennung und Verbindung des äußeren Stoffes vornehmen und bei der Behandlung dieses Stoffes sich in solchen Formen bewegen, wenn nicht unsere Vorstellungen von den äußeren Dingen und demgemäß auch die äußeren Dinge selbst von vorneherein gewisse Formen an sich trügen, durch welche unsere Denkthätigkeit ihrer habhaft werden, und zu den logischen Zwecken über sie verfügen kann. Erschienen uns die äußeren Dinge nicht im Raume, so könnten wir nicht Mehreres von ihnen mit einander wahrnehmen. Erschienen uns ihre Veränderungen nicht in der Zeit, so können wir nicht Mehreres von ihnen nach einander wahrnehmen. Fänden wir an den äußeren Dingen nicht Gleiches und Verschiedenes mit einander verbunden, so könnten wir uns von ihnen keine Begriffe bilden, und stünden sie nicht unter sich im Zusammenhange von Ursache und Wirkung, so könnten wir uns nichts von ihnen als Grund oder Folge eines Anderen denken.

Diese letzteren Formen finden sich in unserem Denken ebenso allgemein wie die logischen Formen, welche wir subjektive reine Verstandesbegriffe genannt haben. Sie unterscheiden sich aber von diesen dadurch, daß ihnen nicht bloß unsere Denkthätigkeit unterworfen ist, sondern daß wir auch genöthiget sind, sie unmittelbar auf die äußeren Dinge zu beziehen. Wir haben sie deshalb objektive reine Verstandesbegriffe genannt. Obwohl wir bei einer genauen Zergliederung Dessen, was wir in der Anschauung der Dinge von außen in uns aufnehmen, nichts diesen Begriffen Entsprechendes finden (§ 89—95), sind sie doch mit den Dingen außer uns so innig verwachsen, daß wir sie schlechterdings nicht davon zu trennen vermögen. Daß wir ohne Raum und Zeit nicht im Stande wären, uns einen Körper oder einen Wechsel von Erscheinungen zu denken, ist von selbst klar. Ohne die Begriffe von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung könnten wir uns nichts als an sich oder an einem Andern seyend, nichts als Grund oder Folge eines Andern denken. Ohne die Begriffe von Einheit und Vielheit könnten wir die Dinge nicht mehr zählen, ja nicht einmal mehr eines von dem anderen unterscheiden, und ohne die Begriffe von Position und Negation an

ihnen weder mehr etwas bejahen noch etwas verneinen. Wie sollten wir uns dann überhaupt noch etwas von den Dingen denken können? — Es muß also doch ein geheimer Zusammenhang zwischen diesen Begriffen und den äußeren Dingen stattfinden, welcher, obwohl uns die äußere Anschauung nichts davon verräth, bewirkt, daß die äußeren Dingen sich diesen Begriffen fügen und dadurch der logischen Behandlung durch unsere Denkthätigkeit zugänglich werden.

αα. Ergebnisse der bisherigen Forschungen.

AAA. Einführung der Kategorienlehre durch Aristoteles.

§ 100.

Schon die ältere griechische Philosophie schenkte gewissen Begriffen, welche für die Erkenntniß der Dinge von besonderer Bedeutung zu seyn schienen, eine besondere Aufmerksamkeit. — Die Pythagareer stellten 10 Paare von Gegensätzen auf, welche Aristoteles Prinzipien (ἀρχαί) nannte. Es befinden sich darunter nicht bloß die entgegengesetzten Elemente, welche wir bereits[1]) als Prinzipien der pythagoreischen Philosophie kennen gelernt haben, nemlich das „Begrenzte" und das „Unbegrenzte", das „Gerade" und das „Ungerade", sondern auch andere Gegensätze von Begriffen, welche nur mittelbar oder symbolisch mit diesen Elementen in einen mehr oder minder entfernten Zusammenhang gebracht werden können, wie z. B. das „Rechte" und das „Linke", das „Männliche" und das „Weibliche", „Licht" und „Finsterniß". — Im platonischen Dialoge Parmenides finden sich ähnliche Gegensätze von Begriffen, welche als gemeinschaftliche Gesichtspunkte bei der verschiedenartigen Betrachtung des „Einen" und des „Seyenden" eine wichtige Rolle spielen, nemlich das „Begrenzte" und das „Unbegrenzte", das „Ganze" und die „Theile", das „Gleiche" und das „Verschiedene," das „Aehnliche" und das „Unähnliche", „Bewegung" und „Ruhe", „Zeitliches" und „Räumliches" u. s. w. — Auch hier werden indessen diese Begriffe nur auf die Gegenstände der Betrachtung angewendet, nicht aber für sich selbst zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht.

Erst Aristoteles fing an, diese Begriffe wissenschaftlich zu untersuchen. Er beabsichtigte hiebei die allgemeinsten Aus-

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 315.

sagen zu ermitteln, welche die möglichen Gesichtspunkte für die Betrachtung irgend eines Dinges enthalten und alle übrigen möglichen Aussagen von den Dingen unter sich begreifen sollten, nannte diese Aussagen Kategorien (κατηγορίαι), und bestimmte ihre Zahl auf zehn[2]). Sie heißen: οὐσία (substantia), ποσόν (quantitas), ποιόν (qualitas), πρός τι (relatio), ποῦ (ubi), πότε (quando), κεῖσθαι (situs), ἔχειν (habitus), ποιεῖν (actio), πάσχειν (passio)[3]). An diese reihen sich[4]) noch fünf weitere Begriffe (die sogen. Postprädikamente), nemlich ἀντικεῖσθαι (oppositum), πρότερον (prius), ὕστερον (posterius), ἅμα (simul), und κίνησις (motus), welche indessen wahrscheinlich nicht mehr von Aristoteles selbst herrühren, sondern in späterer Zeit von Anhängern der peripatetischen Schule hinzugefügt wurden.

Aristoteles nennt die Kategorien Gattungen (γένη)[5]), und zwar erste Gattungen (τὰ πρῶτα)[6]), welche sich weder in einander noch gemeinschaftlich in eine höhere Gattung auflösen lassen[7]). Gattungen findet er in ihnen deshalb, weil sie Aussagen enthalten, welche von allen Dingen gemacht werden können. Weil sie ferner gleichsam unveränderliche Figuren bilden, welche bei allem Dem, was wir immer betrachten mögen, gleichmäßig wiederkehren, so nennt er sie auch öfters σχήματα τῆς κατηγορίας[8]). Jede Kategorie ist ihm etwas Gemeinsames (ein κοινόν), aber doch nichts Allgemeines (καθόλου) im Sinne der Begriffe, welche die wesentlichen Bestimmungen der Dinge enthalten[9]). Sie sind also verschieden von den obersten Gattungen der Dinge, in

---

2) Topic. I cap. 9.

3) Categor. cap. 4 init.

4) Ib. cap. 10—14.

5) Topic. I cap. 9 init. — Categor. cap. 8 inf. Cap. 9 inf. — Metaph. V cap. 28 § 7. — Analyt. post. I cap. 22. — De soph. elench. cap. 22.

6) Metaph. VII cap. 9 gegen das Ende.

7) Metaph. V cap. 28 § 7—8: Ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται, ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον, καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον, μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν. — Καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται. Τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι, τὰ δ' ὡς διήρηται πρότερον. Οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται, οὔτ' εἰς ἄλληλα, οὔτ' εἰς ἕν τι. — Vgl. auch Phys. III cap. 1 § 4.

8) Metaph. V cap. 7 § 4, cap. 28 § 7. IX cap. 10 § 1.

9) Ibid. V cap. 28. — Anal. post. II cap. 13 § 7. – Categor. cap. 5. — Biese: „Die Philosophie des Aristoteles." Bd. I S. 53 u. 54.

welchen er nach einer anderen Stelle[10]) das Allgemeine (καθόλου) findet. Auch diesen letzteren Gattungen gibt er indessen eine sehr bevorzugte Stellung. Er nennt sie die „obersten Gattungen" (τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν)[11]), und sagt von ihnen, sie seyen die Prinzipien der Arten[12]) und hätten in einer gewissen Beziehung überhaupt den meisten Anspruch auf die Würde von Prinzipien, nemlich insoferne wir Alles, was wir erkennen, durch Begriffsbestimmungen erkennen[13]). Aus seinen Erörterungen im IV. Buche der Metaphysik[14]) ersehen wir, daß er unter den obersten Gattungen im letzteren Sinne sich die allgemeinen Bezeichnungen derjenigen Gegenstände dachte, womit sich die besonderen Wissenschaften zu beschäftigen haben, und sie deshalb als die Prinzipien derselben betrachtete. Obwohl er sie aber vorher[15]) oberste Gattungen genannt hatte, so bezeichnet er sie doch hier nur als Arten (εἴδη)[16]), und behauptet von ihnen, daß sie einen gemeinsamen Gipfelpunkt über sich im Seyenden (ὄν) haben; welches sich zu ihnen wie die Gattung zu ihren Arten verhalte[17]) und für sich als Ganzes (ὂν ᾗ ὄν) den Gegenstand der Philosophie bilde, während jede besondere Wissenschaft sich nur einen Theil davon aneigne und diesen allein betrachte[18]).

---

10) Metaph. XII cap. 1 § 5.

11) Metaph. III cap. 3 § 10.

12) Ib. § 6: τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσί.

13) Ib. § 5: Ἠι δὲ ἕκαστον μὲν γνωρίζομεν διὰ τῶν ὁρισμῶν, ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρισμῶν εἰσιν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὁριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη.

14) Cap. 1 § 1 u. cap. 2 § 6. — Vgl. auch XI cap. 1 § 19 dann oben Bd. I S. 22 Note 1.

15) Metaph. III cap. 3.

16) Ib. IV cap. 2 § 6.

17) Ib.: Διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι, μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης τῷ γένει, τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν.

18) Vgl. oben Bd. I S. 23. — Daß Aristoteles unter diesen Arten die Kategorien verstanden habe, wie F. Brentano („Von der mannigfachen Bedeutung des Seyenden nach Aristoteles" 1862 S. 147) meint, ist nicht anzunehmen. Denn hienach wären die besonderen Wissenschaften nicht durch ihre Gegenstände, sondern nur durch die Betrachtungsweise verschieden. Sie hätten dann alle das nemliche Seyende zu betrachten, die eine als οὐσία, die andere als ποσόν, eine dritte als ποιόν u. s. w. Aristoteles scheidet aber die Wissenschaften nach den Gegenständen, und vertheilt die Gegenstände unter sie nach den verschiedenen Arten von Substanzen. Metaph. XII cap. 1. Vgl. XI cap. 7. — Jede Wissenschaft, behauptet er, hat es zunächst mit einer Substanz zu thun, nach der alles Uebrige, was davon abhängt,

Obwohl hier dem Aristoteles der Gedanke nahe lag, das Seyende zur einzigen höchsten Gattung zu erheben, so konnte er sich doch nicht hiezu entschließen, weil er einsah, daß er sich damit in einen unlösbaren Widerspruch verwickeln würde. Hätte er nemlich das Seyende für die höchste Gattung erklärt, dann würde sich ihm die Entstehung der Gattungen der besonderen Wissenschaften aus dem Seyenden durch Hinzufügung artbildender Unterschiede ergeben haben. Jeden solchen Unterschied hätte er sich aber selbst nur wieder als ein Seyendes denken können. Anderseits hatte er aber bereits als ein logisches Gesetz gefunden, daß die Gattung immer nur Prädikat für die unter ihr begriffenen Arten, niemals aber für die artbildenden Unterschiede derselben seyn könne [19]). Er glaubte daher dem Seyenden die Eigenschaft einer Gattung überhaupt absprechen zu sollen [20]). Er erhielt also auf diese Weise zweierlei oberste Gattungen, nemlich die Kategorien und die Prinzipien der besonderen Wissenschaften [21]). Zwischen beiden blieb ihm das Seyende in der Mitte

---

benannt wird (ib. IV cap. 2 § 4: Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δί ὃ λέγονται. — τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία — vgl. III cap. 4, XII cap. 1 init., XIII cap. 10 § 11—13), und hat ihren Gegenstand mit Allem, was dazu gehört (ib. IV cap. 2 § 4: Οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν.), sohin nach allen Kategorien zu betrachten. Vgl. ib. cap. 2 in fine. — Für die gegentheilige Ansicht könnte man sich darauf berufen, daß wenigstens die Mathematik bloß das Quantitative der Dinge in Betracht ziehe und von der Qualität und Substanz derselben gänzlich absehe. — Vgl. oben § 79. — Allein die Mathematik befaßt sich keineswegs bloß mit dem Quantitativen der Dinge, sondern eben mit der Quantität für sich selbst und ohne Rücksicht auf die Dinge. Die Quantität wird in der Hand der Mathematik gewissermaßen selbst eine Art Seyendes und eine Substanz, welche Accidenzen annimmt. Daß auch die Qualität in der Mathematik nicht gänzlich ausgeschlossen ist, beweist schon der Unterschied von positiven und negativen Größen in ihr. Inwieferne übrigens Dasjenige, womit sich die Mathematik beschäftigt, wirklich als etwas Seyendes und Substanzielles betrachtet werden kann, wird sich uns bei der Entwicklung der Kategorienlehre ergeben.

19) Vgl. oben Bd. I S. 274—275 dann S. 313 Note 5.

20) Metaph. III cap. 3 § 12, X cap. 2 § 5, XI cap. 1 § 21. — Top. IV cap. 6.

21) Man darf auch nicht etwa einen geheimen Unterschied zwischen beiden darin suchen, daß Aristoteles die Kategorien erste Gattungen (πρῶτα γένη) und die Gegenstände der besonderen Wissenschaften oberste Gat-

schwebend, einerseits als allgemeinster Begriff alle übrigen Begriffe der Dinge, auf welche die Kategorien ihre Anwendung finden, überragend, anderseits diesen Kategorien selbst unterworfen. Denn gerade das Seyende ist es, wovon die Kategorien zunächst und vor Allem ausgesagt werden. Während das Seyende allen ihm untergeordneten Gattungen und Arten gegenüber die Stellung eines Prädikates annimmt, wird es den Kategorien gegenüber selbst zum Subjekte, welchem diese als Prädikate zukommen. Es findet sich, sagt Aristoteles, in allen Kategorien und nimmt in jeder von ihnen eine besondere Bedeutung an [22]). Aristoteles nennt deshalb auch die Kategorien geradezu Aussagen des Seyenden (κατηγορίας τοῦ ὄντος) [23]). — Es wäre nun freilich seine Aufgabe gewesen, das Verhältniß der beiderlei von ihm aufgestellten obersten Gattungen unter sich und zum „Seyenden" näher zu bestimmen, und insbesondere zu erklären, woher es kommt, daß das Seyende den einen von diesen obersten Gattungen übergeordnet, und den andern selbst wieder unterworfen ist. Davon findet sich aber bei ihm keine Spur.

Die Kategorienlehre ist bei Aristoteles überhaupt in großes Dunkel gehüllt. Schon die Entdeckung jener allgemeinen Aussagen, welche Aristoteles Kategorien nannte, war für die Philosophie von großer Wichtigkeit und erforderte eine Abstraktion im Denken, wie sie zur damaligen Zeit nur durch die höchste Geistesanstrengung erreicht werden konnte. Weiter vermochte es Aristoteles nicht mehr zu bringen. Er mußte sich damit begnügen, die Kategorien in der menschlichen Vernunft aufgefunden zu haben. Ihre Entstehung und ihr Verhältniß zum Wesen der Dinge blieb ihm völlig unerklärbar. Selbst die Frage, wie Aristoteles zu den Kategorien gekommen ist, und was er mit ihnen bezweckte, ist noch heutzutage unter den Auslegern seiner Schriften sehr bestrit-

---

tungen (τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν) nennt. Auch die letzteren nennt er noch im nemlichen Cap. erste Gattungen (πρῶτα γένη), ebenso XI cap. 1 § 19.

22) Metaph. VII cap. 1 § 1: Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. — σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι· τὸ δὲ, ὅτι ποιὸν, ἢ ποσὸν, ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. — V cap. 7 § 4: καθ' αὑτὸ δὲ εἶναι λέγεται, ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων, τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιὸν, τὰ δὲ ποσὸν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει. — cap. 28 § 8, X cap. 2 § 14. — De anima I cap. 5 § 7. — Ethic. Nicom. I cap. 4.

23) Metaph. V cap. 28 § 7, XIV cap. 6 § 19.

ten. Trendelenburg sagt[24]) von diesen Kategorien: „Man sieht nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen." Kant bemerkt von ihnen[25]), Aristoteles habe sie ohne Prinzip „so aufgefaßt, wie sie ihm aufstießen." In ähnlicher Weise äußert sich hierüber auch Hegel[26]). — In der That scheint die Zahl 10, bis zu welcher es Aristoteles mit der Aufzählung der Kategorien brachte, etwas bloß Zufälliges zu seyn. Er bemerkt zwar einmal[27]), daß ihre Zahl begrenzt sey. Ein Prinzip aber, aus dem zu erkennen wäre, daß und warum seine Aufzählung der 10 Kategorien eine erschöpfende ist, findet sich nirgends von ihm angedeutet. Trendelenburg legt den Kategorien bei Aristoteles nur eine grammatische Bedeutung bei, und hält sie für allgemeine Bestimmungen der im Satze mit einander verbundenen Redetheile, welche Aristoteles aus ihrer natürlichen Verbindung gelöst habe, um hievon die verschiedenen Richtungen abzuleiten, in welchen sich der Beweis bewege. Die ersten vier Kategorien sollten den Haupt-, Eigenschafts- und Zahlwörtern, die letzten vier den verschiedenen Arten der Zeitwörter, die fünfte und sechste den Adverbien des Ortes und der Zeit entsprechen[28]). Auch Brandis findet in den aristotelischen Kategorien nur „allgemeine, der Satzverbindung entnommene Formen oder Gattungen der Aussagen" und „Fragen, die wir anzuwenden haben, um all' und jedes Objekt in's Denken aufzunehmen," und die „uns durch die in ihnen ausgedrückten Gesichtspunkte zu einer möglichst vollständigen Begriffserörterung anleiten sollen"[29]). — Zeller nennt sie ein „Fachwerk, in welche alle realen Begriffe einzutragen sind"[30]). — Prantl betrachtet sie als Gemeinplätze (τόποι), welche „als Hülfsmittel zur Bestimmung von Gattung und Art" dienen[31]). — Brentano gab sich viele Mühe, die aristotelischen Katego-

24) In seiner „Geschichte der Kategorienlehre" („Histor. Beiträge zur Philosophie" Bd. I 1846) S. 10.

25) In seiner „Kritik der reinen Vernunft" S. 107.

26) In seinen „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie" Th. I S. 249.

27) Analyt. post. I cap. 22.

28) „De Aristotelis categoriis." 1833 p. 9 etc. — „Geschichte der Kategorienlehre" S. 11 u. f. dann S. 179 u. f.

29) „Handb. der Geschichte der griech.-röm. Philosophie." Th. II Abth. 2 S. 394 u. 403.

30) „Die Philosophie der Griechen." Bd. II Th. 2 S. 188.

31) „Geschichte der Logik im Abendlande" 1855 Bd. I S. 203.

rien in der Art auf einen einheitlichen Gesichtspunkt zurückzuführen, daß er sie als die den verschiedenen möglichen Arten des Seyns entsprechenden Arten der Prädikation darzustellen suchte[32]). Diese Arten des Seyns aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, erklärte jedoch Aristoteles selbst geradezu für unmöglich[33]). Wir können auch den Versuch Brentano's, insoweit es hiebei auf die Gewinnung einer Einheit für die Prädikationsarten durch Zurückführung der Arten des Seyns auf ein gemeinsames Prinzip abgesehen war, nicht für gelungen erachten[34]).

---

32) A. a. O. S. 144 u. f.

33) Vgl. Note 7, dann Metaph. XIV cap. 2 § 11.

34) Brentano theilt zuerst das Seyende in substanzielles (quod in se est) oder die οὐσία und in accidentelles (quod in alio est, συμβεβηκός), welches alle folgenden Kategorien umfaßt. Die Accidenzen sind entweder solche, die der Substanz absolut zukommen (πάθος) oder solche, die ihr nur in Beziehung auf Anderes beigelegt werden (πρός τι). Die abs. Accidenzen sind entweder in der Substanz (ποσόν und ποιόν) oder außer ihr (ποῦ und πότε) oder theilweise in ihr und theilweise außer ihr (ποιεῖν und πάσχειν). — Allein abgesehen davon, daß die zwei noch übrigen Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν in dieser Ableitung keine Stelle finden, und, um die Eintheilung nicht zu stören, fallen gelassen werden mußten, läßt sich auch die Relation (πρός τι) nicht rein von den übrigen Accidenzen ausscheiden. Einer Substanz für sich allein, ohne alle Beziehung auf etwas Anderes läßt sich weder eine quantitative oder qualitative, noch eine räumliche oder zeitliche Bestimmung beilegen, und ebensowenig kann ohne Relation von einem Thun oder Leiden die Rede seyn. Der wesentliche Unterschied des ποιεῖν und πάσχειν kann ferner den andern sogen. abs. Accidenzen gegenüber streng genommen gar nicht darin gefunden werden, daß sie theilweise in und theilweise außer der Substanz sind (das eine wie das andere ist ja doch nur in der Substanz); sondern er besteht darin, daß bei ihnen das Seyende in Wechselwirkung mit Anderem, bei ποσόν und ποιόν dagegen für sich allein gedacht wird, und das ποῦ und πότε dem Seyenden die Möglichkeit gewähren, von dem Fürsichseyn in die Wechselwirkung überzugehen. Dafür, wie diese Möglichkeit zum Seyenden hinzukommt und woher die beiden Zustände des Fürsichseyns und der Wechselwirkung in ihm stammen, vermochte Brentano kein Prinzip der Ableitung mehr zu finden. Das ποσόν und ποιόν wird endlich auf den Gegensatz von Materie und Form in der Substanz, das ποῦ und πότε auf den Gegensatz von Raum und Zeit außer derselben und das ποιεῖν und πάσχειν auf den Gegensatz von principium und terminus (Ursache und Wirkung) in zwei Substanzen zurückgeführt. Keiner von diesen Gegensätzen findet sich aber mehr aus einem höheren Prinzip abgeleitet.

Insoferne das menschliche Denken in der Sprache sich verkörpert und äußerlich wahrnehmbar wird, müssen sich in dieser nothwendig die Formen des Denkens ausprägen. Darum konnten denn auch diese Formen von Aristoteles aus der Sprache entnommen werden. Sicherlich war es ihm aber in seiner Kategorienlehre nicht bloß um die Erforschung der Sprache zu thun, sondern, wenn er wirklich nach der Meinung von Trendelenburg und Brandis mit Hülfe der Grammatik zu seinen Kategorien gekommen seyn sollte, so beweist schon der Gebrauch, welchen Aristoteles von den Kategorien machte, daß er selbst die Zergliederung der Sprache nur als ein Mittel betrachtete, um dadurch zur Erkenntniß der Formen des Denkens zu gelangen. Damit erhielten aber die Kategorien immer nur die Bedeutung von Formen des menschlichen Denkens, und die Frage, ob und inwieweit sich etwas diesen Formen Entsprechendes auch in den Dingen außer uns findet, worauf wir sie anwenden, blieb gänzlich unentschieden.

BBB. Fortbildung der Kategorienlehre

aaa) durch Kant.

§ 101.

Nach Aristoteles blieb der Stand der Kategorienlehre zwei Jahrtausende hindurch im Wesentlichen unverändert. Die Versuche der Stoiker und Neuplatoniker, den Kategorien mit Verkennung ihrer logischen Bedeutung die Würde ontologischer Prinzipien zu verleihen, sind eher Rückschritte als Fortschritte zu nennen. Die patristische und scholastische Philosophie machte gar keinen Versuch mehr, an der Lehre des Aristoteles etwas zu ändern, sondern beschäftigte sich nur damit, die Kategorien nach dieser Lehre anzuwenden. Die sinnlosen Spielereien endlich, zu welchen, wie in der „Ars magna" eines Raimundus Lullus[1]), das blinde Vertrauen auf den Werth dieser Begriffe führte, welche man wie eine Art Zaubermittel zur Hebung aller verborgenen Schätze der Weisheit betrachtete, konnte nur dazu dienen, die Aufmerksamleit Derjenigen, welchen es um ein ernstliches Forschen auf dem Gebiete der Wissenschaft zu thun war, gänzlich von dieser Lehre abzulenken. Erst nachdem Locke mit verächtlicher Hinwegwerfung der aristotelischen Kategorien seine ober-

---

1) Man vergleiche die ausführliche Darstellung hierüber in Erdmann's „Grundriß der Geschichte der Philosophie" Bd. I S. 383 u. f.

flächliche Theorie von der Ableitung aller Begriffe aus der Erfahrung aufgestellt hatte, sah sich der große Leibnitz veranlaßt, wieder zu der beinahe in Vergessenheit gekommenen alten Lehre zurückzukehren, und durch Bezugnahme auf die aristotelischen Kategorien zu beweisen, daß es Begriffe gebe, welche unmöglich aus der Erfahrung entsprungen seyn könnten.

Die neuere deutsche Philosophie hat dagegen die aristotelische Kategorienlehre völlig umgestaltet. Den Anfang hiezu machte Kant in seiner Lehre von den reinen Verstandesbegriffen. Nachdem er sich davon überzeugt hatte, daß eine Menge von Begriffen, welche wir in uns haben und auf die Dinge außer uns anwenden, nicht durch die äußere Erfahrung von uns erworben seyn können (vgl. oben § 88—95), sondern als nothwendige Bedingungen, ohne welche wir gar nichts zu denken vermöchten, in der Beschaffenheit unseres Verstandes selbst ihren Grund haben müssen, war sein Streben hauptsächlich darauf gerichtet, ein Prinzip zu finden, wodurch es ihm hätte möglich werden sollen, alle diese Begriffe systematisch abzuleiten und sich damit zugleich ihrer Vollständigkeit zu versichern[2]). Er fand nun, daß bei dem Denken, welches seinen Stoff durch die äußere Erfahrung erhält, alle Verrichtungen der Verstandesthätigkeit darin bestehen, das Mannigfaltige in der Anschauung zur Einheit des Gedankens zu verbinden, und daß eine solche Verbindung durch das Urtheilen zu Stande gebracht wird. Demgemäß glaubte er, in der logischen Form des Urtheiles das von ihm gesuchte Prinzip gefunden zu haben[3]). Ferner zeigte sich ihm, daß sich die Urtheile auf vierfache Weise eintheilen lassen, nemlich

1) nach ihrer Quantität in allgemeine, besondere und einzelne,
2) nach ihrer Qualität in bejahende, verneinende und unendliche,
3) nach ihrer Relation in kategorische, hypothetische und disjunktive,
4) nach ihrer Modalität in problematische, assertorische und apodiktische.

Betrachtete er nun die reine Verstandeshandlung bei jeder von diesen Arten der Urtheile, so ergaben sich ihm hieraus zwölf reine Verstandesbegriffe, nemlich

---

2) „Kritik der reinen Vernunft" S. 96 u. 107.

3) A. a. O. S. 99, 123 u. 129.

I. die Kategorien der Quantität:
1) Einheit,
2) Vielheit,
3) Allheit,
II. die Kategorien der Qualität:
1) Realität,
2) Negation,
3) Limitation,
III. die Kategorien der Relation:
1) das Verhältniß der Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens),
2) das Verhältniß der Kausalität und Depedenz (Ursache und Wirkung),
3) die Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen Handelnden und Leidenden),
IV. die Kategorien der Modalität:
1) Möglichkeit und Unmöglichkeit,
2) Daseyn und Nichtseyn,
3) Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Hiemit glaubte Kant die Ableitung aller reinen Verstandesbegriffe vollendet zu haben, und diese Begriffe an die Stelle der aristotelischen Kategorien setzen zu sollen [4]). Die eben aufgezählten Begriffe, lehrte er, seyen indessen nur die Stammbegriffe des reinen Verstandes (Prädikamente). Außer diesen gebe es noch andere reine Verstandesbegriffe, welche von den Stammbegriffen abgeleitet seyen (Prädikabilien). Von den letzteren führt Kant nur Beispiele [5]) an, indem er bemerkt, daß eine erschöpfende Aufzählung der Prädikabilien zwar zu einem vollständigen System der Transcendentalphilosophie gehöre, in einem kritischen Versuche aber, wie er ihn unternommen habe, wohl entbehrt werden könne [6]).

Wenn jedoch Kant meinte, auf diese Weise auch nur die Lehre von den Stammbegriffen des reinen Verstandes zu einem Abschlusse gebracht zu haben, so befand er sich offenbar in einem

4) A. a. O. S. 105—107.

5) Der Kategorie der Kausalität werden von ihm die Prädikabilien der Kraft, der Handlung und des Leidens untergeordnet, der Kategorie der Gemeinschaft die Prädikabilien der Gegenwart und des Widerstandes, den Kategorien der Modalität die Prädikabilien des Entstehens, des Vergehens, der Veränderung u. s. w.

6) A. a. O. S. 107—108.

Irrthume. Durch die Zurückführung der Kategorien auf die verschiedenen Arten der Urtheile hatte er zwar einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt zu ihrer Betrachtung, aber keineswegs ein Prinzip zur Erkenntniß ihres Ursprungs gewonnen. Die Eintheilung der Urtheile nach ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität sowie die Unterabtheilung in jeder einzelnen Klasse, beruht selbst schon auf einer Anwendung der Kategorien, und gibt über das Entstehen derselben keinen Aufschluß.

Kant stellte ferner über seine Kategorientafel selbst Betrachtungen an, und bemerkte hiebei mehrfache auffallende Erscheinungen. Er fand z. B., daß die Kategorien der III und IV Klasse (Relation und Modalität) Correlate haben, die in der I und II (Quantität und Qualität) aber nicht, daß jede Klasse drei Kategorien in sich begreife, während sonst alle apriorische Eintheilung durch Begriffe Dichotomie sey [7]). Auch diese Erscheinungen vermochte er nicht zu erklären, und zuletzt kann er selbst nicht mehr umhin, geradezu einzubekennen, „von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur mittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, lasse sich eben so wenig ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urtheilen haben“ [8]).

Bei näherer Prüfung zeigen sich jedoch in seiner Ableitung noch andere Mängel, welche erkennen lassen, daß sein Versuch nicht einmal bezüglich der Auffindung der Kategorien ein ganz gelungener war.

a) Das unendliche Urtheil, welches Kant bei Eintheilung der Urtheile nach ihrer Qualität dem bejahenden und verneinenden Urtheile anreihte, unterscheidet sich vom verneinenden dadurch, daß die Verneinung bei diesem auf die Kopula bezogen, bei dem unendlichen Urtheile dagegen mit dem Prädikate verbunden ist [9]). Verneinend ist z. B. das Urtheil: „Die Seele des Menschen ist = nicht sterblich,“ unendlich das Urtheil: „Die Seele des Menschen ist nicht = sterblich (unsterblich).“ Das unendliche Urtheil ist also seiner Form nach ein bejahendes. Die Verneinung ist bei ihm schon zum Prädikate geschlagen, mithin in den Stoff des Urtheils aufgenommen, ehe das Denken die Verbindung

---

7) A. a. O. S. 109.

8) A. a. O. S. 131.

9) Vgl. Kants Logik § 22 (Ausg. von Jäsche 1800 S. 162).

zwischen Subjekt und Prädikat in der Form des Urtheiles durch die Kopula vollbringt. Bei dieser letzten Verbindung unterscheidet sich dann die Denkthätigkeit gar nicht mehr von der des bejahenden Urtheiles. Die Logik hat daher auch keinen Grund, das unendliche Urtheil als ein besonderes neben dem bejahenden und verneinenden zu unterscheiden [10]), und Kant scheint diese Ausscheidung nur deshalb vorgenommen zu haben, um auch in der II Klasse die Dreizahl der Kategorien wie in den übrigen Klassen zu gewinnen.

b) Kant glaubte als eine besondere Merkwürdigkeit hervorheben zu sollen, daß in jeder Klasse die dritte Kategorie aus einer Verbindung der ersten zwei Kategorien entspringe. Die Allheit, meint er, sey nichts als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Limitation nichts als Realität mit Negation verbunden, Gemeinschaft sey die Kausalität zweier Substanzen in wechselseitiger Bestimmung, die Nothwendigkeit endlich weiter nichts, als die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz [11]). Verhielte es sich aber damit wirklich so, dann hätte Kant die dritte Kategorie gar nicht mehr unter den Stammbegriffen aufzählen, sondern sie in das Gebiet der Prädikabilien verweisen sollen. Um diesen dritten Begriffen die Würde von Stammbegriffen zu retten, beruft sich Kant vergebens darauf, daß „die Verbindung der ersten und zweiten Kategorie, um den dritten Begriff hervorzubringen, einen besonderen Akt des Verstandes erfordere"; denn eines solchen Aktes wird es wohl auch zu jedem abgeleiteten Verstandesbegriffe bedürfen.

c) Die Gemeinschaft oder Wechselwirkung zwischen Handelnden und Leidenden hat Kant vom disjunktiven Urtheile abgeleitet. Das disjunktive Urtheil zerfällt nun zwar den Gattungsbegriff durch Hinzufügung der spezifischen Unterschiede in seine Arten. Dann sind die Artbegriffe allerdings durch die Einheit ihres Gattungsmerkmales unter sich zu einer Gemeinschaft verbunden. Der Begriff einer Wechselwirkung ist aber damit noch

---

10) Drobisch a. a. O. S. 73 § 66. — Zu dem nemlichen Ergebnisse kommt man auch dann, wenn man das sogen. unendliche Urtheil bald zum bejahenden, bald zum verneinenden rechnet, je nachdem in ihm das Prädikat durch die Hinzufügung der Verneinung eine positive oder negative Bedeutung erhält, wie Ulrici in s. „Compendium der Logik" 1860 S. 176 unterscheidet.

11) A. a. O. S. 109—110.

keineswegs gegeben. Um diese herbeizuführen, müßten die Arten von ihrer Gattung unabhängig werden und selbständig einander gegenüber treten. Man kann namentlich nicht sagen, die Wechselwirkung liege in den spezifischen Unterschieden, indem dadurch dasjenige, was in der einen Art bejaht wird, in den übrigen Arten verneint werde. Denn da durch diese Bejahungen und Verneinungen die Arten erst hervorgebracht werden, so können sie unmöglich durch diese selbst schon unter sich in Wechselwirkung treten. Auch die spezifischen Unterschiede können endlich nicht wechselseitig durch einander, sondern nur gemeinschaftlich durch eine höhere Ursache bestimmt werden.

d) Bei den Kategorien der Modalität fällt es sogleich in die Augen, daß sich hier im „Daseyn" und „Nichtdaseyn" die Kategorien der „Realität" und „Negation" aus der II Klasse wiederholen. Kant unterscheidet zwar bei einer anderen Gelegenheit, wo er den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes untersucht[12]), die „Realität" von der „Existenz" oder „Wirklichkeit", indem er umständlich erörtert, wie jene als Prädikat lediglich ein Merkmal des Begriffes bilde, zu welchem diese von außen hinzukommen müsse, wenn von einem wirklichen Daseyn sollte gesprochen werden können. Wollte man nun hienach die Wiederholung der Begriffe in der kant'schen Kategorientafel dadurch zu vermeiden suchen, daß man die „Realität" und „Negation" nur auf den Inhalt des Denkens, das „Daseyn" und „Nichtdaseyn" dagegen auf die außer dem Denken gelegene Wirklichkeit bezieht, so würde man damit den beiden ersteren Kategorien ausschließlich eine subjektive, den beiden letzteren ausschließlich eine objektive Bedeutung beilegen, jene als bloße Kategorien des Denkens, diese als bloße Kategorien der Dinge bezeichnen. Hiebei wäre aber übersehen, daß Kant sämmtliche Kategorien für bloß subjektive Formen des Denkens erklärte, und von ihnen allen ohne Unterschied behauptete, daß sie nur im Denken auf die Gegenstände der Erfahrung anwendbar seyen, nicht aber diesen an sich angehören[13]). Die Kategorien der „Unmöglichkeit" und „Zufälligkeit" enthalten ferner nur Verneinungen der „Möglichkeit" und „Nothwendigkeit". Sie sind folglich durch Verbindung dieser Begriffe mit der zweiten Kategorie der Qualität entstanden und kön-

12) A. a. O. S. 438 u. f. — Vgl. oben Bd. I S. 441.
13) A. a. O. S. 117 u. 142—143.

nen somit nicht zu den ursprünglichen Kategorien gerechnet werden.

e) Nach dem Bisherigen läßt sich nun die kant'sche Kategorientafel, insoweit sie lediglich ursprüngliche Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verstandes nach der Ausdrucksweise Kant's) enthalten soll, schon bedeutend vereinfachen. Aus der I, II und III Klasse fällt je die dritte Kategorie (Allheit, Limitation und Gemeinschaft) als abgeleitet von den beiden vorhergehenden der nemlichen Klasse hinweg. Aus der IV Klasse müssen ferner gestrichen werden die Begriffe „Daseyn" und „Nichtseyn", „Unmöglichkeit" und „Zufälligkeit". Es bleiben uns also nur noch 8 Kategorien als ursprüngliche übrig, nemlich: „Einheit", „Vielheit", „Realität", „Negation", „Substanz und Accidens", „Ursache und Wirkung", „Möglichkeit", „Nothwendigkeit". — Auch diese Zahl wird sich uns jedoch in der Folge noch vermindern.

f) Auf der anderen Seite zeigt sich indessen die Kategorientafel Kant's auch wieder unvollständig. Vergleicht man dieselbe mit den zehn aristotelischen Kategorien[14]), so finden sich von diesen nur die ersten vier (οὐσία, ποσόν, ποιόν und πρός τι), die erste als einzelne Kategorie (Substanz), die zweite, dritte und vierte als Ueberschriften der I, II, und III Klasse (Quantität, Qualität und Relation) in ihr enthalten. Die letzten drei (ἔχειν, ποιεῖν und πάσχειν) lassen sich unschwer auf die Kategorien der III Klasse zurückführen und wurden theilweise von Kant selbst als von diesen Kategorien abgeleitet erklärt[15]). Auch die siebente (κεῖσθαι) enthält nichts, was nicht schon in den Kategorien ποῦ und πρός τι gegeben wäre. Die fünfte und sechste (ποῦ und πότε, Raum und Zeit) dagegen, welche wir bereits im § 89 gleichfalls als reine Verstandesbegriffe kennen gelernt haben, und bei welchen entschieden von einer Zurückführung auf andere Verstandesbegriffe keine Rede seyn kann, hat Kant von den reinen Verstandesbegriffen gänzlich ausgeschlossen. Dieser Mangel ist ein so offen hervortretender, daß er selbst von Solchen gerügt wurde, welche für die übrigen Fehler der kant'schen Kategorienlehre blind waren, und ihr entweder gedankenlos folgten, oder durch vermeintliche Verbesserungen die Sache noch mehr in Verwirrung

---

14) Vgl. oben S. 144.
15) Vgl. oben Note 5.

brachten [16]). Kant glaubte Raum und Zeit deshalb von den Kategorien ausschließen zu sollen, weil sie ihm keine Formen des Denkens, sondern nur Formen der Sinnlichkeit, sohin den Begriffen des Verstandes entgegensetzt zu seyn schienen [17]). Diese Ansicht ist aber deshalb unrichtig, weil Raum und Zeit nicht bloß bei der äußeren Anschauung, sondern auch im Denken vorkommen, und auch bei der äußeren Anschauung, nur durch das Denken zu unseren Vorstellungen von den äußeren Dingen hinzugebracht werden können [18]).

Kant hat demgemäß sein Ziel, ein Prinzip aufzufinden, aus welchem die Kategorien abzuleiten sind, und sich zugleich ihrer Vollständigkeit zu versichern, entschieden **nicht** erreicht.

Das hauptsächlichste Gebrechen seiner Kategorienlehre endlich bestand darin, daß er nicht im Stande war, den von ihm sogenannten reinen Verstandesbegriffen über das Gebiet des Denkens hinaus eine Geltung zu verschaffen und einen **Zusammenhang zwischen ihnen und den Dingen außer uns** zu entdecken, wodurch allein ihre Anwendung auf letztere hätte gerechtfertigt werden können. Er stellte sich zwar die Frage, woher es komme, daß diese Begriffe, obwohl sie nur subjektive Bedingungen unseres Denkens seyen, deren der Verstand zur Herstellung der „synthetischen Einheit des Denkens" bedürfe, doch mit der objektiven Natur der Dinge in der Art übereinstimme, daß diese den Anforderungen unseres Verstandes entspreche und ihnen gleichsam entgegenkomme. Er meinte aber diese Frage damit abfertigen zu können, daß es nicht die Natur der Dinge selbst, sondern nur ihre **Erscheinung** sey, worauf sich die Kategorien beziehen. Daß die Erscheinungen der Dinge den Anforderungen unseres Erkenntnißvermögens entsprechen, glaubte er, komme daher, weil sie ja davon abhängen, wie uns die Dinge von diesem Vermögen vorgestellt werden [19]). Ist aber dasjenige, was in den Erscheinungen der Dinge mit den Formen unseres Denkens übereinstimmt, selbst nur etwas **Subjektives**, von unserem Verstande Herrührendes, und finden die Kategorien auf die Dinge **an sich** selbst gar

---

16) **Krug**: „Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften rc." II Aufl. 1832 rc. Bd. II S. 583 u. f.

17) A. a. O. S. 114.

18) Vgl. oben §. 89 u. § 20 Note 9.

19) A. a. O. S. 117, 142 u. 621.

keine Anwendung, dann haben sie ihren Werth als Mittel zur Erkenntniß der Dinge für die menschliche Vernunft verloren [20]).

bbb) durch J. G. Fichte.

§ 102.

Das letzterwähnte Gebrechen der kant'schen Kategorienlehre ließ sich nur durch die Zurückführung des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und des Seyns der Dinge auf einen gemeinschaftlichen Ursprung vermeiden. J. G. Fichte war deshalb darauf bedacht, die Quelle des Denkens im Subjekte zugleich zur Quelle der Entstehung für die äußeren Dinge zu machen, und auf diese Weise sich die Ableitung der Kategorien auch als Formen der äußeren Dinge zu ermöglichen.

Das Ich, sagt er, setzt sich selbst, aber nicht, ohne sich ein Nichtich entgegenzusetzen. Das Ich ist der Inbegriff aller Realität, das Nichtich bloße Negation. Da es aber das Nichtich sich entgegensetzt, setzt es auch in diesem Realität, beschränkt somit seine eigene Realität sowie die Negation im Nichtich; — es entsteht in beiden Limitation [1]). Die Realität besteht in Thätigkeit, deren Ursache das Ich ist. Durch die Entgegensetzung des Nichtich wird auch dieses zu einer Quelle der Thätigkeit und Ursache des Leidens im Ich. — Beide verhalten sich also jetzt thätig und leidend zu einander. Jedes ist Ursache einer Wirkung im Andern. Es entsteht zwischen beiden Wechselwirkung [2]). Durch diese wird indessen die Thätigkeit in beiden nicht aufgehoben, sondern nur eingeschränkt. Sie erhält Quantität [3]). In der gegenseitigen Bestimmung werden sie beharrend und wechselnd zugleich. Es erscheint also an ihnen der Gegensatz von Substanz und Accidens [4]). Das Gefühl der freien, durch keine Gegenwirkung von Seite des Nichtich's gehemmten Thätigkeit wird im Ich zur Vorstellung der Möglichkeit, das Gefühl des Zwanges, welchem die durch eine solche Gegenwirkung gehemmte Thä-

20) Den von Herbart unternommenen Versuch einer Verbesserung der kant'schen Kategorienlehre glauben wir hier gänzlich übergehen zu sollen, und verweisen deshalb auf Trendelenburg „Log. Untersuchungen" Bd. II S. 173—212 und „Geschichte der Kategorienlehre" S. 339 ꝛc.

1) „Grundlage der ges. Wissenschaftslehre." S. 27 u. f. dann S. 57 u. f.

2) A. a. O. S. 60 u. f.

3) A. a. O. S. 70.

4) A. a. O. S. 76.

tigkeit des Ich unterliegt, zur Vorstellung der Nothwendigkeit[5]). Der Raum entsteht in der Vorstellung zweier sich ausschließender Objekte, welche die Thätigkeit des Ich (Einbildungskraft) in eine gemeinschaftliche Sphäre versetzt, die Zeit in der Vorstellung wechselnder Accidenzen, von welchen die nemliche Thätigkeit des Ich jede solange festhält, bis sie von der nächst folgenden verdrängt wird[6]).

Durch den Gedanken, die subjektiven Formen des Denkens zugleich als objektive Formen der Dinge nachzuweisen, ist Fichte allerdings der Lösung unserer Aufgabe in der Kategorienlehre näher gerückt. Die Lösung selbst ist ihm aber nur scheinbar gelungen. Die Kategorien wurden von ihm nicht wirklich aus dem Ich abgeleitet, sondern vielmehr vorausgesetzt und nur auf das Verhältniß zwischen dem Ich und dem Nichtich angewendet. Dieses Verhältniß selbst ist von ihm auch nur gefordert, nicht erklärt. Die Möglichkeit, wie sich das Ich ein Nichtich sollte entgegensetzen, und diesem eine solche Selbständigkeit verleihen können, daß das nemliche Nichtich, welches seinem Ursprunge nach weiter nichts ist, als eine reine Wirkung des Ich, hinterher auf einmal eine dem Ich selbst entgegengesetzte Thätigkeit zu entwickeln vermag und demselben mit zwingender Gewalt gegenübertritt, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Fichte ließ ferner unerklärt, wie das Ich Ursache einer Wirkung im Nichtich und das Nichtich Ursache einer Wirkung im Ich werden könne, wie durch die Hemmung der Thätigkeit einer- oder anderseits eine Quantitätsbestimmung entstehen, und das Wechselnde vom Beharrenden sich ausscheiden soll. Das bloße Gefühl der freien Thätigkeit für sich allein gibt noch lange nicht den Begriff der „Möglichkeit"; denn es ist, wie die freie Thätigkeit selbst, völlig unbestimmt, während sich der Begriff der Möglichkeit immer auf etwas Bestimmtes (Mögliches) bezieht. Daß ebenso wenig der Begriff der „Nothwendigkeit" sich aus dem bloßen Gefühle des Zwanges in der äußeren Anschauung ableiten läßt, haben wir bereits im § 95 bewiesen.

Das Mittel, wodurch Fichte den Kategorien im Allgemeinen die ihnen gebührende Geltung als Formen des Denkens und des Seyns der äußeren Dinge zugleich verschaffen wollte, bestand darin, daß er die äußeren Dinge ihrer objektiven Wirklichkeit beraubte und

5) A. a. O. S. 211—212.
6) A. a. O. S. 144 u. f. dann S. 163 u. 181.

sie zu etwas bloß Subjektivem, zu bloßen Affektionen des Ich machte. Dadurch verwickelte er sich in die schon oben im § 24 angegebenen Schwierigkeiten, deren Unlösbarkeit sein ganzes System als ein unhaltbares erkennen ließ.

ccc) durch Schelling.

§ 103.

Einen wesentlichen Fortschritt erhielt die Kategorienlehre durch Schellings Transcendentalphilosophie [1]). Um den äußeren Dingen die ihnen von Fichte genommene objektive Wirklichkeit zurückzugeben, versetzte sich Schelling schon von vorneherein auf einen anderen Standpunkt. Statt des erfahrungsmäßigen Ich, welches den Anfangs- und Mittelpunkt im Bewußtseyn jedes Menschen bildet [2]), wählte er zum Prinzip ein allgemeines, absolutes Ich, welches er sich über den Gegensatz alles Subjektiven und Objektiven erhaben dachte [3]). Er versuchte, zu zeigen, wie sich aus diesem abs. Ich durch eine Reihe fortgesetzter Handlungen das erfahrungsmäßige Ich mit der subjektiven Welt seiner Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe einerseits und zugleich die objektive Welt der äußeren Dinge, auf welche das Ich jene Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe bezieht, anderseits entwickelt [4]). Das abs. Ich ist zu dieser Entwicklung durch einen unendlichen Drang nach Selbstanschauung genöthigt und beginnt sie bewußtlos, mit blinder Thätigkeit [5]). Selbstanschauung ist Selbstbegrenzung [6]). Das Ich kann aber bei der Selbstbegrenzung nicht stehen bleiben, sondern muß sich in derselben als begrenzt anschauen, also über die durch die Selbstbegrenzung entstandene Schranke hinausstreben, wobei es dieselbe empfindet [7]). Es muß sich dann auch selbst als empfindend anschauen, d. h. sich als Empfindendes vom Empfundenen unterscheiden, also die Schranke als das seiner Thätigkeit Entgegengesetzte anschauen. Das Ich ist zwar auch jetzt noch Empfundenes und Empfindendes

---

1) „System des transcendentalen Idealismus." 1800. — Vgl. auch die „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" (in Schellings philos. Schriften 1809 Bd. I S. 203 u. f.)

2) Vgl. oben Bd. I S. 242.

3) System des transc. Idealismus S. 47 u. 59.

4) A. a. O. S. 239.

5) A. a. O. S. 66, 86, 103 u. 235.

6) A. a. O. S. 69—78 u. 107.

7) A. a. O. S. 103 u. f.

zugleich; jenes wird aber nun aus seinem Bewußtseyn verdrängt und zum Ding an sich, dieses zum Ich an sich[8]). Damit trennt sich im Ich die Anschauung in eine innere und eine äußere. Durch die innere Anschauung der eigenen Thätigkeit des Ich entsteht die Zeit, durch die äußere Anschauung der diese Thätigkeit aufhebenden Schranke (Negation aller Intensität) der Raum (reine Extensität)[9]). Nun ist aber das Objekt der äußeren Anschauung selbst eine Produktion des Ich, also gleichfalls Thätigkeit, obwohl derjenigen Thätigkeit, welche jetzt den Gegenstand der inneren Anschauung bildet, entgegengesetzt. Das äußere Objekt erscheint also zeitlich und räumlich zugleich. Der Gegensatz beider Thätigkeiten und damit die Anschauung des Objektes als äußerer Schranke überhaupt ist unveränderlich; nur die Grenze zwischen beiden oder die bestimmte Art der äußeren Schranke ist zufällig und der Veränderung unterworfen. Das im Raume Beharrende trennt sich also von dem in der Zeit Wechselnden. Jenes ist Substanz, dieses Accidens[10]). Das Ich kann ferner vermöge seiner Unendlichkeit nicht bei einem Produkte stehen bleiben, sondern es muß zu einem zweiten Produkte übergehen. Die bestimmte Art der zweiten Produktion oder das Accidentelle derselben kann aber ihren Grund nur in der bestimmten Art oder dem Accidentellen der ersten Produktion haben. Es entsteht also eine Succession von Objekten, die unter sich im Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen[11]). Das Ich soll aber nicht bloß die Succession seiner Produktionen, sondern auch sich selbst als produktiv anschauen. Es muß also die Succession begrenzen, und da es nicht aufhören kann, zu produziren, solche Produkte hervorbringen, bei welchen die Succession in sich selbst zurückläuft. Es entstehen also Organismen, welche Ursache und Wirkung von sich selbst sind[12]). Reißt sich endlich das Ich von allen seinen Produkten los, und erhebt es sich zur Intelligenz, so kann es die Handlungsweise, wodurch es bisher die Produkte hervorbrachte, von diesen absondern. Dann entstehen alle Kategorien als subjektive Formen, theils der Anschauung, theils des Denkens, im Ich. Die allgemeine Handlung der produktiven An-

---

8) A. a. O. S. 121—140.
9) A. a. O. S. 202, 213—214.
10) A. a. O. S. 216 u. f.
11) A. a. O. S. 220 u. f.
12) A. a. O. S. 250 u. f.

schauung (durch welche vorher die äußeren Objekte gesetzt wurden), selbst wieder angeschaut, wird im Ich zur Vorstellung des Raumes. Die entgegengesetzte allgemeine Handlung der nach innen und außen zugleich gerichteten Thätigkeit erscheint jetzt auch dem Ich als Zeit. Die Produktionshandlungen, durch welche vorher das Ich die äußeren Objekte hervorbrachte, werden jetzt, nachdem jede Anschauung der Objekte von ihnen hinweggenommen ist, zu allgemeinen Formen des Denkens. Reflektirt das Ich hiebei als bloß anschauend auf das Objekt, so entsteht die Relation mit ihren Kategorien. Reflektirt es auf sich selbst als anschauend und zugleich reflektirend, so entsteht die Quantität, und ist es in der Reflexion zugleich empfindend, die Qualität. Reflektirt es endlich zugleich auf das Objekt und auf sich selbst, so entsteht die Modalität, und zwar, insoferne hiebei seine Thätigkeit eine freie ist, die Kategorie der Möglichkeit, insoferne seine Thätigkeit begrenzt ist, die Kategorie der Wirklichkeit, und insoferne es den Widerspruch der freien und begrenzten Thätigkeit vereinigt, die Kategorie der Nothwendigkeit[13]).

Der entschiedene Fortschritt, welchen die Transcendentalphilosophie Schellings in der Kategorienlehre gemacht hat, besteht hauptsächlich darin, daß sie es unternahm, die Kategorien als ursprüngliche Formen der Thätigkeit in der äußeren Natur sowie im menschlichen Geiste aus einem gemeinschaftlichen Prinzip abzuleiten. Erst bei Schelling sehen wir das Objektive und Subjektive, die äußere, wirkliche Welt und die innere oder Gedankenwelt, welche bei J. G. Fichte immer wieder in einander fließen, sich wahrhaft von einander scheiden. Das subjektive Ich entwickelt sich hier zwar zugleich mit und neben der objektiven Welt; aber diese Entwicklung selbst ist darauf gerichtet, beide von einander zu trennen. Sie schreitet übrigens nicht in beiden gleichheitlich voran, sondern das subjektive Ich bleibt hiebei immer hinter der objektiven Welt um einen Schritt zurück. Anfänglich ist das Ich (als absolutes Ich) überhaupt für sich weder Subjekt noch Objekt, wohl aber für uns, die wir es in der Entwicklung betrachten, Objekt. Erst während der Entwicklung und durch dieselbe wird es auch für sich Objekt. Was aber während der Entwicklung von Stufe zu Stufe in das Ich gesetzt wird, insoweit es für uns Objekt ist, wird damit noch nicht sogleich zum Objekte für das Ich selbst. Dieses geschieht immer erst

13) A. a. O. S. 277—313.

auf der nächst folgenden Stufe. Auf diese Weise schreitet die Entwicklung des Ich solange fort, bis Alles, was für uns in dasselbe gesetzt ist, auch für das Ich selbst zum Objekte, und bis damit auch das Ich vollständig zum Subjekte geworden ist[14]). Solange das Ich mit den Produktionen der objektiven Welt vereinigt bleibt, sind die Kategorien nur objektive Formen für die äußeren Dinge. Wenn sich aber das Ich als Subjekt von der objektiven Welt vollständig getrennt hat, dann beginnt in ihm eine Reihe neuer Handlungen, durch welche die Kategorien als subjektive Formen des Denkens entstehen. Die Kategorien sind daher nach ihrer subjektiven und objektiven Bedeutung wohl unterschieden. Sie bilden zuerst in den bewußtlosen und nothwendigen Produktionen des (abs.) Ich die Formen des Werdens der äußeren Dinge, und werden dann durch die bewußte und freie Thätigkeit des reflektirenden (subj.) Ich zu Formen des Denkens.

Die Entwicklung der Kategorien als subjektiver und objektiver Formen aus einem dem Subjektiven und Objektiven gemeinschaftlichen Prinzip war in der That ein zu großen Hoffnungen berechtigender Gedanke. Die Art, wie Schelling diesen Gedanken zur Ausführung brachte, läßt indessen noch Vieles zu wünschen übrig. Vor Allem möchte man schon fragen, wie denn jener unwiderstehliche Drang nach Selbstanschauung in das abs. Ich kommt, der es antreibt, sich in den Strom der Entwicklung zu stürzen und darin nicht eher zu ruhen, als bis es zum Subjekt-Objekte geworden ist. Wenn ferner das abs. Ich hiebei vom Anfange an mit einer blinden Thätigkeit verfährt, und sich weder eines Zweckes bewußt ist, noch die Mittel und Wege zur Erreichung seines Zieles kennt, so läßt sich ebensowenig begreifen, wie es ihm dessenungeachtet gelingt, mit solcher Sicherheit auf dem ihm in der Transcendentalphilosophie vorgezeichneten Wege seinem Ziele entgegenzuschreiten, während der geringste Fehltritt es unfehlbar in eine Irre führen würde, wo es ihm kaum mehr möglich wäre, die Rückkehr zum rechten Wege zu finden. Was ferner die Ableitung der einzelnen Kategorien betrifft, so leidet dieselbe an vielfachen Mängeln, welche sich theilweise von Kant und Fichte auf Schelling fortgeerbt haben, und die wir, um nicht zu ermüden, hier nicht mehr weiter erörtern wollen. Diese Ableitung enthält jedoch im Ganzen eine sehr fühlbare Lücke, welche

14) A. a. O. S. 81.

so innig mit dem damaligen Standpunkte der schelling'schen Philosophie verbunden ist, daß sie ohne einen weiteren spekulativen Fortschritt gar nicht ausgefüllt werden konnte. Da gerade diese Lücke dazu geeignet ist, uns die Nothwendigkeit der Erlangung eines höheren Standpunktes in dieser Lehre anschaulich zu machen, so können wir sie nicht mit Stillschweigen übergehen. Solange nemlich das Ich in der Entwicklung mit seinen Produktionen vereinigt bleibt, bilden die Kategorien immer nur objektive Formen des Werdens der Dinge. In subjektive Formen des Denkens verwandeln sie sich, wie wir gesehen haben, erst dann, wenn sich das Ich von seinen Produkten losgerissen und zur „Intelligenz" erhoben hat. Wie dieses Losreißen entsteht, vermochte Schelling nicht mehr zu erklären. Er nannte es ein absolutes Handeln, ein freies Selbstbestimmen der Intelligenz [15]). Die Folge davon soll seyn, daß das Ich endlich zur Selbstanschauung gelangt, welche es durch alle seine bisherigen Handlungen nicht zu erreichen im Stande war. Jetzt erst kommt es dazu, die Handlung des Produzirens vom Produkte abzusondern. Die Handlung des Produzirens ohne das Produkt wird nun zum Begriffe, welchen es dem Produkte in der Anschauung entgegensetzt, und erst dann, wenn es die auf solche Weise aller Anschauung entleerten Begriffe zum Gegenstande seiner Reflexion macht, treten an diesen die Kategorien rein als subjektive Begriffe hervor. Bisher war jedes Handeln des Ich ein Produziren in der Art, daß das Ich mit seinem Produkte verbunden blieb und ungeachtet fortgesetzten Produzirens doch nicht von seinen Produkten loskommen konnte, sondern nach jeder Produktion gleichsam unter seinen Produkten begraben lag, bis es sich wieder zu einer neuen Produktion aufraffte. Nun läßt sich zwar denken, wenn das Ich überhaupt mit dem Vermögen der Selbstbestimmung ausgestattet ist, und nach einer Reihe von Produktionen die Ueberzeugung erlangt hat, daß es in allen seinen Produkten nicht im Stande sey, die von ihm so begierig angestrebte Selbstanschauung zu erreichen, — so könne es einmal den Entschluß fassen, seine bisherige vergebliche Arbeit einzustellen und unmittelbar zu sich selbst zurückzukehren. Dann aber, sollte man meinen, müsse es mit seinem Produziren zu Ende seyn. Denn alles Produziren ergab sich aus dem bisherigen Handeln des Ich. Schelling läßt jedoch auch das bereits zur Intelligenz erhobene Ich noch handeln.

15) A. a. O. S. 309 u. 322 ꝛc.

Er nennt auch dieses Handeln ein Produziren, und findet den Unterschied desselben von dem früheren Produziren nur darin, daß es mit Bewußtseyn geschieht, während das frühere ein bewußtloses war [16]). Fängt aber das Ich neuerdings zu produziren an, so ist die unvermeidliche Folge hievon, sollte man meinen, daß es abermals in die frühere Verwicklung mit seinen Produkten zurückfällt. Liegt ferner im Ich überhaupt die Möglichkeit, in der Art zu produziren, daß es sich nicht in seinen Produkten verliert, sondern hiebei sich selbst und sein Handeln von den Produkten unterscheidet, so ist nicht abzusehen, warum es nicht gleich Anfangs in dieser Weise produzirte, und erlangte es diese Möglichkeit erst durch den absoluten Willensakt, so begreift man nicht, welches Hinderniß diesem Akte Anfangs entgegenstand, und warum das Ich mit demselben solange zuwartete, bis es alle möglichen Produktionen vollbracht hatte, während es durch die nemliche freie Handlung das Ziel seiner Selbstanschauung gleich Anfangs mit einem Schritte hätte erreichen können, und ihm dann die ganze Riesenarbeit der Produktion eines materiellen Universums, die sich am Ende doch als eine fruchtlose erwies, erspart worden wäre.

ddd) durch Hegel.

§ 104.

Bei Aristoteles finden wir die Kategorien als allgemeine Aussagen von den Objekten, ohne daß erklärt wäre, wie das Subjekt dazu kommt, diese Aussagen zu machen.

Bei Kant gehören die Kategorien nur dem Subjekte an. Dieses will sie zwar auf die Objekte anwenden; es trifft aber damit nur die Erscheinungen der Objekte. Die Objekte selbst bleiben in weiter Ferne und können von den Kategorien nicht erreicht werden.

Bei Fichte sehen wir, wie das Subjekt die Objekte aus sich selbst hervorbringen möchte, um sie den Kategorien unterwerfen zu können. Es macht sich aber damit nur vergebliche Mühe.

Schelling zeigt uns, wie das Subjekt mit den Objekten zugleich aus einem gemeinschaftlichen Grunde entsteht, und wie hiebei die Entstehung der Objekte durch die nemlichen Formen bedingt ist, wie das Denken des Subjekts. Er fordert je-

---

16) A. a. O. S. 17 u. 328.

doch hiezu die Annahme von Voraussetzungen, welche er nicht mehr wissenschaftlich zu begründen vermag.

Bei Hegel scheinen die Kategorien selbst lebendig zu werden, sich an die Spitze alles Werdens zu stellen und das Subjekt sammt den Objekten aus sich zu erzeugen. Ein unbedingtes, subjektloses Denken beginnt hier mit den Kategorien der Qualität, zunächst mit der einfachen Bejahung („Seyn"). Die reine Bejahung aber, welche eben nur bejaht, ohne etwas zu bejahen, also nichts bejaht, ist in anderer Hinsicht eine Verneinung („Nichts"). Das reine Seyn ist also Nichts. Bei diesem Widerspruche kann indessen das Denken nicht stehen bleiben. Es strebt nach Einheit beider Gegensätze und findet diese im „Werden". Das Werden ist noch kein Seyn, aber auch nicht mehr Nichts, sondern der Uebergang von Nichts zum Seyn, und die daraus hervorgehende Einheit das mit Nichtseyn verbundene Seyn oder das „Daseyn". Das Daseyn ist bestimmtes Seyn, also etwas an sich („Ansichseyn") und zugleich durch die an ihm haftende Verneinung etwas nicht, was ein Anderes ist („Seyn für Anderes"). Aber das Andere ist auch Etwas. Also sind beide mit einander verglichen dasselbe, also auch jedes ein Anderes, und nicht bloß von Etwas, sondern auch vom Anderen, folglich das Andere vom Anderen. Es geht also wieder mit sich selbst zusammen, und wird „Fürsichseyn". Dieses ist „Einheit", indem es alles Andere von sich ausschließt. Da aber jedes Eins das Andere von sich ausschließt, entsteht die „Vielheit". In dieser setzen sich die Eins ebenso voraus, wie sie sich ausschließen. Ihre qualitative Bestimmtheit hebt sich also auf und geht über in Quantität[1]).

Auf diese Weise fährt Hegel fort, eine Menge Begriffe zu entwickeln. Er wendet sich nach der Betrachtung des Seyns in seiner Unmittelbarkeit, welchem die bisherigen Begriffe angehören, zu dem vermittelten Seyn, und gelangt hier zu den Begriffen von Wesen und Erscheinung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung. Hieraus entsteht ihm der Begriff als solcher, zuerst in seiner Subjektivität, dann in seiner Objektivität und zuletzt in der Einheit der Subjektivität und Objektivität als Idee. Die Idee zeigt sich dann selbst wieder in ihrer Unmittelbarkeit als Leben, vermittelt als Erkennen, in der Einheit beider als absolute Idee. Die abs.

---

1) „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" § 86 u. f.

Idee, in der Form ihres Andersseyns wird zur Natur, in der Rückkehr zum Fürsichseyn Geist [2]).

Die dialektische Methode, welche Hegel bei dieser Entwicklung befolgte, haben wir schon oben im § 51 [3]) kennen gelernt. Sie sollte zeigen, wie das Denken durch Selbstbewegung aus sich zuerst die Kategorien und aus diesen dann durch allmählige Fortbestimmung die ganze objektive Welt hervorbringt. Hegel leistete indessen nicht, was er versprach. Sein System erwarb sich den Ruhm, an Abstraktheit und vielfach auch an Unverständlichkeit nicht seines Gleichen zu finden; es erweist sich aber bei näherer Prüfung als eine fortlaufende Kette von Verwechslungen und Trugschlüssen, die ihm rücksichtlich seiner Ergebnisse allen wissenschaftlichen Werth benehmen.

Schon der erste Begriff, mit welchem Hegel die Entwicklung beginnt, das „Seyn", ist, objektiv genommen, d. h. insoweit es als Prädikat wirklich einem Objekte beigelegt wird, Bejahung mit Bejahtem (volles Seyn), — subjectiv genommen, d. h. als Prädikat, welches nur möglicher Weise einem Objekte beigelegt werden kann, die bloße Handlung des Bejahens ohne ein Bejahtes (leeres Seyn) [4]). Nur im letzteren, subjektiven Sinne und, soferne sich Hegel das Bejahte von der Bejahung hinweg und die bloße Bejahung als eine Verneinung des durch sie nicht Bejahten, also des Seyns im objektiven Sinne dachte, konnte er das „Seyn" dem „Nichts" gleich stellen. Unmittelbar darauf will er dann zeigen, wie sich der Gegensatz beider Begriffe in dem dritten Begriff des „Werdens" aufheben läßt. Hier beachtet er nicht, daß er vorher das „Seyn" nur im subjektiven Sinne dem „Nichts" gleichstellen konnte, sondern nimmt es ohne weiters im objektiven Sinne. Er bedachte auch nicht, daß damit „Seyn" und „Nichts" die Bedeutung kontradiktorischer Gegensätze annehmen, welche sich niemals in einem Begriffe vereinigen lassen. Wie wenig überhaupt der Begriff des Werdens durch eine bloße Verbindung der beiden Begriffe von Seyn und Nichts zu Stande gebracht werden kann, haben wir schon früher gesehen [5]). Hegel merkte selbst, daß das „Werden" noch nicht ausreiche, die beiden Gegensätze unter sich zu vereinigen. Er nennt es „Unruhe in sich, die durch die

---

2) A. a. O. § 112 u. f.

3) Bd. I S. 298.

4) Vgl. oben Bd. I S. 346 Note 1.

5) Ebend. S. 348.

Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist[6])." Er verfiel daher auf den weiteren Begriff des „Daseyns," der erst eigentlich die Einheit von „Seyn" und „Nichts" enthalten sollte. Im „Daseyn" hat sich nun das Seyn entschieden als ein objektives und volles herausgestellt. Es soll sich von dem ursprünglichen, dem Werden vorausgegangenen Seyn dadurch unterscheiden, daß es ein bestimmtes, mit Negation behaftetes ist, und seine Bestimmtheit soll darin bestehen, daß es „einseitig" und „endlich" ist. Von diesen Prädikaten findet sich aber in den ursprünglichen Begriffen von „Seyn" und „Nichts" noch keine Spur. Sie sind von außen hinzugekommen, ohne daß gezeigt wäre, woher, wie und warum.

Dieses Verfahren wiederholt sich durch das ganze System. Die einst so viel bewunderte Kunst der hegel'schen Dialektik besteht darin, den Faden der Begriffe durch Umwenden und Verbinden der Gegensätze in einem weiteren Begriffe solange fortzuspinnen, bis alle Begriffe, deren er zur Vollendung seines Systems bedurfte, — angeblich aus dem reinen Denken und durch bloße Auflösung eines Begriffes nach dem andern — zusammengebracht waren. Wenn man aber dem geschickten Spinnmeister genau auf die Finger sieht, so zeigt sich ganz deutlich, wie er während des Fortspinnens bald rechts, bald links eine neue Vorstellung um die andere aus dem Vorrathe seines erfahrungsmäßigen Bewußtseyns wie aus einem vor ihm ausgebreiteten Flachsrocken herbeizieht, mit dem Ende des bisher gesponnenen Fadens verbindet und gewaltsam oder unvermerkt zusammendreht. Das Gespinnst im Ganzen mag als Uebung in der Behandlung der Begriffe nach ihren dialektischen Beziehungen nicht ohne Nutzen seyn. Es entspricht aber weder als Induktion noch als Deduktion den Anforderungen eines gesetzmäßigen Denkens und hat darum auch die Kategorienlehre im Wesentlichen um keinen Schritt vorwärts gebracht.

eee) durch Kuno Fischer.

§ 105.

In neuerer Zeit hat die hegel'sche Kategorienlehre durch Kuno Fischer[1]) eine neue Bearbeitung gefunden, welche die

6) A. a. O. § 88.

1) „System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre." II Aufl. 1865.

vorzüglichste Leistung der hegel'schen Schule in diesem Gebiete genannt zu werden verdient. Sie zeichnet sich nicht bloß aus durch eine wohlthuende Klarheit, welche der Verworrenheit in den Schriften Hegels gegenüber dem Denken eine wahre Erquickung bietet, sondern die Art, wie hier der Begriff der Kategorien und die Aufgabe der Kategorienlehre gefaßt ist, beweist auch, wie sehr sich der Verfasser eine ernstliche und gründliche Erforschung des Denkens angelegen seyn ließ.

Kuno Fischer unterscheidet empirische und reine Begriffe. Die ersteren entstehen dadurch, daß das Denken die durch Anschauung gewonnenen Einzelvorstellungen in seine Bestandtheile auflöst, die ungleichartigen Merkmale absondert und die gleichartigen vereinigt. Die Verbindung der Merkmale, durch welche der empirische Begriff entsteht, bildet aber für sich selbst auch einen Begriff, und dieser Begriff (der bloßen verbindenden Denkthätigkeit) ist, weil durch ihn nicht mehr etwas dem Denken Aeußerliches vorgestellt wird, ein reiner Begriff [2]). Die Kategorien sind solche reine Begriffe. Sie sind die ersten Gedanken und Bedingungen alles Denkens, nicht durch Abstraktion von Wahrnehmungen abgeleitet, sondern die nothwendigen Funktionen des Denkens, welche allen Wahrnehmungen und Abstraktionen von Wahrnehmungen vorausgehen und übrig bleiben, wenn man vom Denken alles absondert, was sich absondern läßt, so daß man sie auf diese Weise „bloßlegen" kann [3]). Das von der Erfahrung abhängige und vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehende (discursive, abstrakte) Denken ist nicht das ursprüngliche. Die empirischen Anschauungen selbst setzen schon ein erzeugendes Denken voraus. Nur deshalb, weil das Denken die Anschauung erzeugt, kann es sich aus dieser wieder erzeugen und, indem es dann die erzeugte Anschauung wieder auflöst, entdeckt es in dieser die ursprünglichen reinen Begriffe, die Kategorien [4]).

Alles dieses ist nun sehr richtig und stimmt mit unseren bisherigen Feststellungen vollkommen überein. Wenn endlich Kuno Fischer sich zur Aufgabe macht, das erzeugende Denken in seinem Entwicklungsprozesse darzustellen und zu zeigen, wie das reine Denken sich in einer Reihe von Formen entwickelt, welche sämmtlich in der Natur der denkenden Intelligenz nothwendig begrün-

2) A. a. O. § 3 S. 6–7.
3) A. a. O. § 6 S. 10–11.
4) A. a. O. § 67.

det sind [5]), wird man darauf gespannt, nun doch einmal über den Ursprung der Kategorien in's Klare zu kommen. Man erwartet, der Verfasser werde sich auf den Stand des reinen Denkvermögens zurückversetzen, von hier aus uns den Uebergang dieses Vermögens in Thätigkeit beobachten lassen und uns begreiflich machen, wie bei diesem Uebergange sofort die erste Kategorie, bei weiterem Fortschreiten der Thätigkeit aus der ersten Kategorie die zweite, aus der zweiten die dritte u. s. w. von dem erzeugenden Denken hervorgebracht wird, bis wir die vollständige Einsicht in die Entstehung des ganzen Systems der Kategorien gewonnen haben.

In dieser Erwartung findet man sich aber schon bei dem ersten Satze getäuscht, mit welchem Kuno Fischer die wirkliche Entwicklung der einzelnen Kategorien beginnt [6]). Nicht das reine Denkvermögen ist es, von dem hier ausgegangen wird, sondern ein schon in Thätigkeit übergegangenes Denken. Es wird auch gar kein Versuch gemacht, zu zeigen, wie dieses Denken irgend einen Begriff hervorbringt, sondern alle Begriffe, welche in ihm nach und nach zum Vorschein kommen, finden sich nur deshalb ein, weil einer durch den andern gefordert wird. Man überzeugt sich zwar, daß alle Begriffe auf gewisse Weise nothwendig unter sich zusammenhängen und mit dem ersten Begriffe schon alle übrigen im Denken enthalten seyn müssen. Man erfährt aber nicht, wie alle Begriffe miteinander in das Denken gekommen sind. Der erste Begriff, mit welchem das Denken schon vom Anfange an behaftet ist, nemlich der des „Seyns", ist der allgemeinste, der letzte, bis zu welchem das vom Einzelnen ausgehende und durch Abstraktion von den niederen zu den höheren Begriffen emporsteigende Denken fortgehen kann, und bei welchem es das Abstrahiren einstellen muß, wenn es nicht allen Inhalt verlieren will, sohin nicht das Denken ganz und gar aufhören soll. Dieser letzte Begriff nun, meint Kuno Fischer, mit welchem die Abstraktion aufhöre, sey der erste, mit welchem das reine Denken beginne. Soferne aber das abstrahirende Denken von dem in der Erfahrung gegebenen Einzelnen ausgeht, erscheint der Inhalt aller seiner Begriffe und selbst der des letzten und abstraktesten Begriffs als von außen in dasselbe aufgenommen. Darin allein, daß das Denken nicht mehr vom „Seyn" abstrahi=

5) A. a. O. § 68—72.

6) A. a. O. § 76.

ren kann, ohne ganz und gar aufzuhören, kann wohl noch kein Beweis dafür gefunden werden, daß dieser Begriff seinen Ursprung aus dem reinen Denken genommen haben müsse; denn das Denken könnte ja ganz und gar und selbst in seinem letzten Begriffe noch von einem außer ihm gegebenen Stoffe abhängig seyn. Die Behauptung, daß dieser letzte Begriff ohne Anschauung aus dem reinen Denken entsprungen sey, erscheint vielmehr solange ohne Berechtigung, als nicht erklärt ist, wie ihn das Denken allein aus sich selbst hervorbringt.

Das „Seyn" ist indessen nur Inhalt des ersten Begriffes oder der ersten Kategorie nach Kuno Fischer. Schaut das Denken auf die Form, d. h. wird es sich bewußt, daß das „Seyn" ein Begriff und als solcher ein Erzeugniß seiner eigenen Thätigkeit ist, so unterscheidet es seine Thätigkeit vor dem Inhalte des Begriffes. Als Begriff ist das „Seyn" ein Denken, also, — fährt Kuno Fischer fort, — Verneinung des Seyns, „Nichtseyn". „Seyn" und „Nichtseyn" widersprechen sich. Beide können nur gedacht werden in ihrer Einheit als ein „Seyn", welches „nicht ist", d. h. als ein „Werden" [7]).

Hiebei bleibt aber für's Erste unerklärt, wie das Denken dazu kommt, die Form des Begriffes von dessen Inhalte zu unterscheiden. Offenbar kann dieses nur dadurch geschehen, daß das Denken von dem Inhalte des Begriffes, dem Produkte seiner Thätigkeit, absieht, und seine Aufmerksamkeit auf seine eigene Thätigkeit richtet, durch welche es das „Seyn" als Begriff hervorbringt, daß es also von dem abstrahirt, was vorher als nothwendiger Inhalt des Denkens bezeichnet, und von dem gesagt wurde, daß das Denken von ihm nicht abstrahiren könne. — Dadurch, daß das Denken vom Inhalte absieht und auf die Form reflektirt, erhält es ferner einen ganz neuen Inhalt. Vorher hatte es das Produkt seiner Thätigkeit zu seinem Inhalte. Jetzt ist ihm seine eigene produzirende Thätigkeit gegenständlich geworden. Der Begriff ist also nicht mehr der nemliche, sondern ein ganz anderer. Der Inhalt beider Begriffe enthält auch keineswegs einen Widerspruch in sich. Das „Denken" ist nicht die reine Verneinung des „Seyns", kein bloßes „Nichtseyn", sondern eine Thätigkeit, welche das „Seyn" hervorbringt. Man kann auch nicht sagen, daß der Gegensatz beider Begriffe in dem dritten Begriffe des „Werdens" aufgehoben sey, und noch weniger, daß

7) A. a. O. § 78 S. 229.

dieser dritte Begriff von den beiden ersteren hervorgebracht werde, sondern wenn das „Seyn" durch das „Denken" entsteht, so ist vielmehr das Verhältniß des zweiten Begriffes zum ersten selbst das des „Werdens" zum „Seyn".

In der weiteren Entwicklung der Kategorienlehre wiederholen sich bei Kuno Fischer beinahe alle Fehler der hegel'schen Dialektik. Auch hier vermißt man jede Erklärung über die Entstehung der Kategorien. Jeder unter den Kategorien aufgeführte Begriff wird im Denken schon vorausgesetzt und, wenn ihn die Reihe seines Erscheinens trifft, gleichsam wie bisher vergessen, aus der Erinnerung hervorgeholt. Kuno Fischer verwahrt sich zwar nachdrücklichst gegen den von Trendelenburg dem Hegel gemachten Vorwurf, als seyen diese Begriffe der Anschauung entnommen, als habe bei der Entwicklung derselben das Denken „die Anschauung fortwährend hinter sich und lasse sich gleichsam heimlich von dieser die Begriffe zustecken, die es dann öffentlich für die seinigen ausgibt[8])." Allein er bietet uns überhaupt ebensowenig wie Hegel einen Nachweis darüber, woher er diese Begriffe hat. Er findet sie eben, wenn er sie braucht, angeblich zur Lösung der in den vorausgegangenen Begriffen entdeckten Widersprüche. Diese Widersprüche werden aber dadurch herbeigeführt, daß bei jedem neu aufgefundenen Begriff, wie wir bereits oben bei dem ersten Begriffe des „Seyns" gesehen haben, durch irgend eine Wendung später etwas in den Inhalt aufgenommen wird, was anfänglich, beim Auffinden noch nicht in ihm gedacht worden war, und wodurch sich dann erst dem Denken ein weiterer Begriff als gefordert darstellt. Daß unter den Kategorien wirklich ein nothwendiger Zusammenhang stattfindet, welcher das Denken von der einen zu der andern hinleitet, und worin dieser Zusammenhang besteht, wird sich uns in der Folge ergeben. Der Nachweis dieses Zusammenhanges für sich allein genügt aber noch nicht zur wissenschaftlichen Begründung der Kategorienlehre, sondern dazu bedarf es vor Allem der Erforschung des Ursprungs der Kategorien und ihrer Entstehungsweise. Erst dann, wenn wir darüber hinlängliche Klarheit gewonnen haben, wird es möglich seyn, die Ordnung, in welcher die einzelnen Kategorien aufeinander folgen, festzustellen und alle übrigen, nicht zu den Kategorien gehörigen Begriffe von denselben auszuschließen. Es wird sich dann zeigen, daß Hegel und Kuno Fischer durch ihre

8) A. a. O. S. 205.

Entwicklungen die natürliche Ordnung der Kategorien gänzlich zerstört und Begriffe in dieselbe eingemischt haben, welche gar nicht zu den Kategorien gehören.

fff) durch Trendelenburg.

§ 106.

Das Vorzüglichste, was in neuerer Zeit zur Verbesserung der Kategorienlehre geleistet wurde, findet sich unstreitig bei Trendelenburg. Obwohl es diesem ausgezeichneten Denker nicht gelang, das von ihm selbst in's Auge gefaßte und bestimmt angedeutete Ziel zu erreichen, so verstand es doch Niemand so gut, wie er, den Werth der bisherigen Forschungen zu beurtheilen, die Mängel ihrer Ergebnisse zu erkennen und durch Aufzeigung der in den bisherigen Systemen enthaltenen Lücken einen solchen Fortschritt vorzubereiten.

In seiner „Geschichte der Kategorienlehre" verwendete Trendelenburg seine gründliche Kenntniß der aristotelischen Schriften vor Allem dazu, den Ursprung dieser Lehre mit einer Vollständigkeit darzustellen, welche kaum mehr etwas zu wünschen übrig läßt. Hierauf folgt eine Darstellung und Kritik der Abänderungen und Zusätze, welchen die aristotelische Kategorienlehre in späterer Zeit unterlag. Den Schluß bildet die Entwicklung der eigenen Ansicht Trendelenburgs, deren Grundzüge wir kurz im Folgenden zusammenfassen können. Die Kategorien theilen sich in reale und modale. Die ersten beziehen sich auf das Wesen der Dinge, die zweiten nur auf unsere Erkenntniß derselben. Da sich im Erkennen Denken und Seyn einander gegenüber stehen, so müssen beide durch ein gemeinschaftliches Drittes vermittelt werden, nemlich durch eine Thätigkeit, welche das Denken und das Seyn gleichmäßig bestimmt. Diese Thätigkeit nennt Trendelenburg im Allgemeinen „Bewegung", im Denken insbesondere „konstruktive Bewegung." Die realen Kategorien sind nichts als die Grundverhältnisse dieser Bewegung, weshalb sich nach ihnen das Seyn der Dinge ebenso richtet, wie unser Denken. Wie die Bewegung subjektiv das Gedankenbild erzeugt, so erzeugt sie objektiv die Gestalt und die Eigenschaften der Dinge[1]). Auf diese Weise glaubte Trendelenburg ein Princip gefunden zu haben,

1) „Geschichte der Kategorienlehre" (in Trendelenburgs „historischen Beiträgen zur Philosophie" Bd. I 1846.) S. 364 u. f.

worin der Ursprung des menschlichen Denkens mit dem Ursprunge der geschaffenen Dinge zusammenfällt, und welches ihm daher allein zur Ableitung der Kategorien geeignet zu seyn schien[2]).

In seinen „logischen Untersuchungen" hat Trendelenburg ausführlich zu zeigen gesucht, wie sich die Kategorien aus dem Prinzip der Bewegung ableiten lassen. Thätigkeit und Bewegung sind ihm gewissermaßen gleichbedeutend, beide etwas Allgemeines, Einfaches und Ursprüngliches und darum nicht mehr definirbar, aber ebendeshalb dasjenige, wodurch alles Uebrige entsteht und begreiflich wird[3]). Er läugnet, daß Raum und Zeit der Bewegung vorausgehen und dieselbe bedingen, sondern behauptet vielmehr, daß beide selbst erst durch die Bewegung entstehen. Der Raum sey nur das äußere Erzeugniß, die Zeit nur die Vorstellung des inneren Maßes der Bewegung[4]). Soll die Bewegung zur Ruhe gelangen, so müsse sie gehemmt werden. Dazu bedürfe es einer Gegenbewegung oder zweiten Thätigkeit, und damit die so gehemmte Bewegung zu einem ruhenden Ganzen werde, müsse noch eine zusammenhaltende Bewegung oder dritte Thätigkeit hinzukommen. Die erste Bewegung schaffe den Stoff, die zweite die Form, die dritte die Einheit des Ganzen[5]). Auf diese Weise, als schöpferische That, werde die Bewegung zur Kausalität[6]), — durch Gegenbewegung zu einem ruhenden Erzeugnisse bestimmt, Substanz[7]), — die an dieser haftende Kausalität, wodurch jedes Ding selbst wieder zur Quelle eigener, bejahender oder verneinender (erzeugender oder aufhebender) Bewegungen werden könne, Qualität[8]). Durch die Begrenzung der Bewegung entstehe Quantität, und zwar durch die Begrenzung im Raume die Figur, durch Wiederholung der Thätigkeit, welche sich in der Zeit setzt und absetzt, die Zahl. Das Produkt der Bewegung, für sich Einheit, werde durch die Bewegung zu einer Vielheit, einem Dinge mit der Vielheit von Eigenschaften, einem Ganzen mit der Vielheit seiner Theile. Dadurch daß

---

2) A. a. O. S. 188: „Die Kategorienlehre wird erst da zu ihrem Ziele kommen, wo der Ursprung der Begriffe und die Entstehung der Sache mit einander vorschreiten."

3) „Logische Untersuchungen" II Aufl. 1862 Bd. I S. 141 u. f.

4) A. a. O. S. 149 u. 155 u. f.

5) A. a. O. S. 272 u. f.

6) A. a. O. S. 332.

7) A. a. O. S. 340.

8) A. a. O. S. 343 u. f.

die Eigenschaften des Dinges und die Theile des Ganzen sich gegenseitig bedingen, entstehe Wechselwirkung[9]).

Die Bewegung vermittle ferner den Uebergang vom Seyn zum Denken (von der Sache zum Begriffe) sowie vom Denken zum Seyn (vom Begriffe zur Sache). Im ersten Falle entstehe die Ergründung der Sache oder die Erkenntniß, im zweiten die Verwirklichung des Gedankens oder der Zweck, wobei sich die Reihe der bisherigen Kategorien in neuen Formen wiederholt[10]). Die modalen Kategorien endlich ergeben sich als Grundbegriffe des an der Erkenntniß arbeitenden Denkens[11]). Die Wirklichkeit eines Dinges sey für die Anschauung in der Erscheinung, für den Verstand im Grunde gegeben. Der Grund einer Sache enthalte indessen immer eine Mehrheit von Ursachen. Die vollständige Erkenntniß des Grundes ergebe die Nothwendigkeit, die theilweise Erkenntniß, bei welcher das am Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt werde, nur die Möglichkeit einer Sache[12]).

Die Gründlichkeit, Schärfe und Klarheit, mit welcher Trendelenburg die auf die Logik Bezug habenden Gegenstände der Philosophie behandelt hat, machen seine Werke überhaupt so lehrreich, daß das Studium derselben Jedem, der das Gebiet des Denkens näher kennen lernen will, nicht genug empfohlen werden kann. Insbesondere ist es die in den „logischen Untersuchungen" enthaltene meisterhafte und mit großer Sorgfalt ausgearbeitete Darstellung über die wechselseitige Beziehung zwischen dem Denken und dem Entstehen der Dinge aus ihrem schöpferischen Grunde, wodurch Trendelenburg den Kategorien ihre Geltung für die objektive Wirklichkeit in der Art gesichert hat, daß nun die Möglichkeit einer Rückkehr auf den Standpunkt Kants, welcher ihnen nur eine subjektive Bedeutung zugestehen wollte, für immer abgeschnitten ist. Einen prinzipiellen Fortschritt, wodurch die Forschung über die Gesichtspunkte der bisherigen philosophischen Systeme hinausgehoben worden wäre, vermochten wir aber in den Lehren Trendelenburgs doch nicht zu finden.

Die Bewegung, welche Trendelenburg als Prinzip an die Spitze seiner Kategorienlehre gestellt hat, reicht bei weiten nicht

9) A. a. O. S. 275, 342 u. 352 u. f.
10) A. a. O. Bd. II Nro. IX u. XI.
11) A. a. O. S. 157.
12) A. a. O. S. 158 u. 165 u. f.

hin, um hieraus eine gehörige Einsicht in die Entwicklung der Kategorien zu erlangen. Es würde zu weit führen, wenn wir durch eine in's Einzelne eingehende Kritik zeigen wollten, wie Vieles Trendelenburg bei seiner Ableitung der Kategorien im Unklaren gelassen hat. Schon das Prinzip selbst, welches nach der eigenen Annahme Trendelenburgs so beschaffen sein muß, daß dadurch Denken und Seyn vermittelt wird, leidet an dem Fehler, daß es nicht im Stande ist, uns die Art und Weise dieser Vermittlung begreiflich zu machen. Die „Logischen Untersuchungen" beweisen uns zwar mit Hülfe dieses Prinzips, daß die Grundverhältnisse von Denken und Seyn unter sich übereinstimmen. Der Gegensatz von Denken und Seyn selbst ist aber damit noch keineswegs aufgehoben. Durch die Bewegung unserer Denkthätigkeit können wir alle geometrischen und stereometrischen Formen konstruiren; alle diese Konstruktionen sind jedoch nichts von unserer Denkthätigkeit Verschiedenes. Sie begrenzen nur den Raum, erfüllen ihn aber nicht. Das Seyn der Dinge außer uns dagegen erfüllt den Raum mit Materie, welche unserer Thätigkeit Widerstand leistet. Wie aus einem und dem nemlichen Prinzip (der Bewegung) so Verschiedenartiges, ja einander geradezu Entgegengesetztes entsteht, ließ Trendelenburg, wie auch schon von anderer Seite bemerkt wurde [13]), gänzlich unerklärt. Es ergibt sich also immer noch die Frage, ob wir, um diesen Gegensatz zu erklären, auf den Standpunkt des J. G. Fichte zurückkehren oder den Weg der Transcendentalphilosophie Schellings betreten oder zur hegel'schen Dialektik unsere Zuflucht nehmen sollen.

ggg) durch Ulrici.

§ 107.

Ulrici definirt das Denken als unterscheidende, Unterschiede erkennende und setzende Thätigkeit [1]). Alles Unterscheiden ist durch gemeinschaftliche Gesichtspunkte oder Beziehungen bedingt, nach welchen die Gegenstände des Denkens unterschieden werden. Diejenigen Gesichtspunkte und Beziehungen, deren das Denken zum Unterscheiden nothwendig bedarf, sind

---

13) Ulrici: „System der Logik." 1852 S. 205. — Eine eingehendere Kritik der Lehre Trendelenburgs enthält Kuno Fischer: „System der Logik und Metaphysik 2c." § 65 S. 166 u. f.

1) A. a. O. S. 82. — „Compendium der Logik" 1860. S. 30.

ihm die Kategorien [2]). Sie sind Begriffe, und zwar, da das Unterscheiden dem Denken wesentlich ist, solche Begriffe, durch welche alles Denken bedingt ist, und die daher gleich Anfangs von uns bewußtlos und instinktiv gebildet werden müssen, wenn das Thätigwerden unseres Denkvermögens beginnt [3]). Wir könnten übrigens die Dinge nicht nach den Kategorien unterscheiden, wenn sie nicht an sich nach denselben unterschieden wären. Soll unser Denken die Unterschiede der Dinge erkennen, so müssen sie zuvor in den Dingen gesetzt seyn. Die Kategorien haben also nicht bloß eine subjektive, sondern auch eine objektive Bedeutung. Sie sind nicht bloß allgemeine Bedingungen des Denkens, sondern auch des Entstehens der Dinge. Auch die Unterschiede der Dinge und mithin die Dinge selbst müssen durch eine unserem Denken gleiche Thätigkeit entstanden seyn, und begründen daher einen Schluß auf das Daseyn eines denkenden Urhebers der Welt [4]).

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über die Kategorien unternimmt es Ulrici, auch die einzelnen Kategorien aus dem Gesichtspunkte der unterscheidenden Denkthätigkeit zu entwickeln. Er theilt die Kategorien zuerst in Urkategorien und abgeleitete, je nachdem durch sie „zunächst nur das Seyn überhaupt unterschieden wird," d. h. „nur erst manichfaltige Seyende überhaupt gesetzt werden," — oder „dasjenige gesetzt wird, was jedes als ein von dem anderen unterschiedenes Seyendes ist" [5]). Die abgeleiteten Kategorien werden dann wieder weiter eingetheilt in: 1) einfache Beschaffenheitskategorien, 2) Verhältniß- oder Wesenheitskategorien und 3) Ordnungskategorien. Den Uebergang von den Urkategorien zu den abgeleiteten bilden endlich sogen. Zwischenkategorien.

Zu den Urkategorien rechnet Ulrici vor allen den Begriff des „Seyns", dessen die unterscheidende Denkthätigkeit als Gegenstand und Stoff im Allgemeinen bedarf. Indem aber diese Thätigkeit das „Seyn" von sich unterscheidet, und sich hiebei selbst gegenständlich wird, unterscheidet sie sich selbst als Subjekt und ideell seyend von dem Objekte als reell seyend, und jedes von beiden als „Einheit."

---

2) „System ꝛc." S. 133. — „Compendium ꝛc." S. 52.

3) „System ꝛc." S. 140. — „Compendium ꝛc." S. 53 u. 58.

4) „System ꝛc." S. 141, 122 u. f., u. 229. — „Compendium ꝛc." S. 45 Anmerk. u. 58 (§ 17 u. Anmerk.).

5) Compendium ꝛc." S. 93.

Als unterschiedene Einheit ist dann jedes von beiden etwas an sich („Ansichseyn") und nicht, was das andere ist („Andersseyn"). Da jedes nur in Beziehung auf das andere ein anderes ist, sind beide wechselseitig für einander („Füreinanderseyn")[6]). Das Denken unterscheidet ferner hiebei den Gedanken des Seyns als „That" von sich selbst als hervorbringender „Thätigkeit." Diese zwei Kategorien gelten zunächst nur für das subjektive Seyn; da wir aber in unseren Sinnesempfindungen auch eine Thätigkeit des objektiven Seyns erfahren, und damit diese Empfindungen zugleich zu Thaten des objektiv Seyenden werden, sind wir genöthigt, beide Kategorien auch auf das objektive Seyn zu übertragen und auch in Beziehung auf dieses Thätigkeit und That von einander zu unterscheiden. Aus dem Uebergange der Thätigkeit in die That ergeben sich dann noch die Begriffe der „Veränderung", des „Werdens" und des „Daseyns"[7]).

Nach der Darstellung im „Compendium der Logik", welches Ulrici in der Vorrede hiezu selbst als eine Verbesserung und zweite Auflage seines „Systems der Logik" erklärte, folgen hierauf „Raum" und „Zeit" als Zwischenkategorien, welche gewissermaßen zwischen den Urkategorien und den abgeleiteten in der Mitte schweben. Der Raum entsteht durch die Unterscheidung von Objekten, welche wir uns neben einander vorstellen, die Zeit durch die Unterscheidung von Thätigkeit und That, welche wir uns nach einander vorstellen[8]).

Nach diesen Zwischenkategorien folgen die abgeleiteten. Zu den Beschaffenheitskategorien rechnet Ulrici die „Qualität" und „Quantität" nebst anderen damit zusammenhängenden Begriffen, zu den Verhältnißkategorien die Begriffe: „Wesenheit", „Ganzes" und „Theil", „Inneres" und „Aeußeres", „Inhalt" und „Form", „Wesen" und „Erscheinung", „Substanz" und „Accidens", „Grund" und „Folge", „Ursache" und „Wirkung", „Vermögen" und „Energie", „Möglichkeit", „Wirklichkeit", „Nothwendigkeit" u. s. w., zu den Ordnungskategorien den „Zweck", den „Gattungsbegriff" und die „Idee".

Indem wir uns mit diesen kurzen Andeutungen begnügen und im Uebrigen, namentlich in Beziehung auf die Entwicklung der einzelnen abgeleiteten Kategorien den Leser auf die angeführten

---

6) „System ꝛc." S. 237 u. f. — „Compendium ꝛc." S. 64 u. f.
7) „System ꝛc." S. 265 u. f. — „Compendium ꝛc." S. 73 u. f.
8) „Compendium ꝛc." S. 81 (§. 29) u. f.

Werke von Ulrici selbst verweisen, wenden wir uns sofort zur Prüfung der Ergebnisse.

Die Erörterungen, welche sich bei Ulrici über das Verhältniß der Denkthätigkeit zu dem allgemeinen Grunde des Entstehens der Dinge, sowie über die Bestimmung der einzelnen Kategorien finden, enthalten sehr viel Richtiges und Gutes. Im Ganzen ist jedoch seine Entwicklung mit so wesentlichen Mängeln behaftet, daß wir darin nicht einmal annäherungsweise eine Lösung unserer Aufgabe in der Kategorienlehre zu erkennen vermögen, sondern manche Punkte geradezu als einen Abweg von diesem Ziel bezeichnen zu müssen glauben. Wir wollen hier nur die hauptsächlichsten dieser Mängel hervorheben:

1) Ulrici hat Recht, wenn er das Denken eine unterscheidende Thätigkeit nennt. Das Denken kann Unterschiede setzen und erkennen, und dabei muß immer das Setzen der Unterschiede dem Erkennen derselben vorausgehen. Auch die in den äußeren Dingen gesetzten Unterschiede vermag unser Denken, wie wir bereits im I. Bande bei der Lehre von der äußeren Anschauung bewiesen haben, erst dann zu erkennen, wenn es diese Unterschiede im idealen Vorgange der äußeren Anschauung selbst gesetzt hat [9]). Ulrici hat aber nicht Recht, wenn er das Denken bloß eine unterscheidende oder (im Produziren) Unterschiede setzende Thätigkeit nennt. Allem Setzen von Unterschieden muß etwas vorausgehen, woran dieselben gesetzt werden, was erst durch das Setzen der Unterschiede verschieden wird und auch nach diesem Setzen in dem Verschiedenen noch immer als das ursprünglich Gleiche enthalten seyn muß. Daß die Denkthätigkeit zuerst schlechthin setzende und erkennende und dann erst Unterschiede setzende und erkennende Thätigkeit ist, hat Ulrici gewissermaßen selbst dadurch anerkannt, daß er das unterschiedslose „Seyn“ als erste Urkategorie aufstellte. Solange das Denken bei diesem Begriffe verweilt, hat es noch gar nicht unterschieden. Die erste Unterscheidung ist nach der eigenen Darstellung von Ulrici die des subjektiven und objektiven (ideellen und reellen) Seyns. Damit hat aber dann das Denken schon die erste Kategorie überschritten und sich der zweiten, (der „Einheit“ mit den Begriffen des „Ansichseyns“ und „Andersseyns“) zugewendet. Bestünde alles Denken nur in Unterscheiden, dann wäre auch nicht zu begreifen, wie Ulrici noch von

9) Vgl. Bd. I S. 11 u. 183 ꝛc.

einem „allein denkbaren ersten, alle übrige Gedanken bedingenden Urgedanken" sprechen und dessen Inhalt als „absolute Einheit" bezeichnen kann, welcher alles Unterscheiden von sich ausschließt [10]).

2) Die zu enge Fassung des Begriffes vom Denken blieb bei Ulrici auch nicht ohne Folgen für die Bestimmung des Begriffes der Kategorien. Bestünde die Denkthätigkeit wesentlich nur im Setzen oder Erkennen von Unterschieden, so bedürfte sie dazu allerdings immer eines Allgemeinen, weil sie sonst nichts hätte, woran sie im ersten Falle die Unterschiede setzen könnte, und was ihr im zweiten Falle das Vergleichen der verschiedenen Dinge ermöglichen würde. Nur was in gewisser Beziehung gleich ist, können wir vergleichen, und nur an dem, was wir vergleichen, vermögen wir Unterschiede zu erkennen. In dieser Hinsicht sagt Ulrici [11]) selbst, „alles Vergleichen gehe darauf aus, zu ermitteln, in welchen Beziehungen die Objekte unterschieden und in welchen andern sie gleich seyen," — „mithin bedürfe die vergleichende Thätigkeit bestimmter Gesichtspunkte (tertia comparationis), ohne welche sie keine Vergleichung anzustellen vermöge." Wenn wir nun zwei gleichartige Dinge mit einander vergleichen, so finden wir als Gemeinschaftliches an ihnen immer das Merkmal der nächst höheren Art, welche sie beide umfaßt, und wenn wir zwei verschiedenartige Dinge mit einander vergleichen, das Merkmal der nächst höheren Gattung, welche ihre Arten umfaßt. Demgemäß wären die allgemeinen Gesichtspunkte, deren das unterscheidende Denken bedarf, für die einzelnen Dinge die Artbegriffe, für die Arten die Gattungsbegriffe und für alle Gattungen der höchste Gattungsbegriff des „Seyns", welchen Ulrici wirklich an die Spitze sämmtlicher Kategorien gestellt hat. — Unter den Kategorien hat man jedoch bisher etwas ganz Anderes verstanden, was schon nach aristotelischer Auffassung [12]) einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und den Art- und Gattungsbegriffen der Dinge begründet. Das Allgemeine, dessen das unterscheidende Denken bedarf, um hieran die Unterschiede zu knüpfen, muß immer etwas Gemeinschaftliches an den Dingen seyn, weil es sonst nicht beim Setzen der Unterschiede zum Träger derselben werden und beim Erkennen der Unterschiede die Vergleichung des Verschiedenen vermitteln könnte. Die Kategorien sind aber, wie wir schon gesehen haben, nicht etwas Gemeinschaft-

10) „Gott und die Natur" 1862 S. 445 u. 452.

11) „Compendium ꝛc." S. 52.

12) Vgl. oben S. 144.

liches, was wir an den Dingen finden, sondern vielmehr etwas, was von uns zur Erscheinung der Dinge hinzugedacht wird. Sie sind ferner für uns allerdings Gesichtspunkte der Unterscheidung, und zwar der allgemeinsten Art, so daß sie alle Dinge umfassen. Wir sagen z. B., jedes Ding sey entweder an sich oder an einem andern (Substanz oder Accidens), es sey entweder Ursache oder Wirkung eines andern, es sey Eines oder Vieles, möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig u. s. w. Auf diese Weise dienen uns jedoch die Kategorien keineswegs zur Auffindung von Unterschieden an den Dingen, sondern umgekehrt, die Kategorien selbst tragen die Unterschiede in sich, zwischen welchen unser Denken bei jedem Dinge diejenige Alternative zu wählen hat, welche es als Prädikat demselben beilegen will, je nachdem es dasselbe im Verhältniß zu diesem oder jenem Dinge betrachtet. Nur die Qualität scheint hievon eine Ausnahme zu machen, weil alle Unterschiede, die wir an den Dingen wahrnehmen, in Qualitätsunterschieden bestehen. Aber eben deshalb, weil die Qualität den einzigen allgemeinen Gesichtspunkt bildet, auf welchen sich alle erfahrungsmäßigen Unterschiede der Dinge zurückführen lassen, können die Kategorien nicht verschiedene Gesichtspunkte seyn, deren das Denken zur Unterscheidung der Dinge bedarf.

3) Was die von Ulrici gewählte Eintheilung der Kategorien in Urkategorien und abgeleitete betrifft, so sind beide Klassen bei ihm in der Darstellung, wie er selbst zugesteht [13]), nicht strenge ausgeschieden. Diese Eintheilung erscheint aber nach der Art, wie Ulrici den Eintheilungsgrund bestimmte, im Ganzen unhaltbar. Unter den Urkategorien sollen hienach diejenigen zu verstehen seyn, durch welche das Seyn überhaupt und ohne Rücksicht darauf, was jedes Seyendes ist, unterschieden wird. Die Qualität, nach welcher dieses „Was" jedes Seyenden als „Bestimmtheit seines Ansichseyns" zu unterscheiden ist, eröffnet bei ihm erst die Reihe der abgeleiteten Kategorien. Nun ist aber eine Unterscheidung des Seyns überhaupt ohne verschiedene Bestimmtheit desselben (Qualitätsunterschiede) schlechterdings unmöglich. Schon der erste Gegensatz des ideellen und reellen Seyns könnte ohne qualitativen Unterschied vom Denken nicht festgehalten werden. Sind aber die hierauf gegründeten Katego-

13) S. 286, namentlich die Kategorien des „Ansichseyns", „Andersseyns", „Werdens" und „Daseyns" rechnet Ulrici selbst zu den abgeleiteten.

rien der „Einheit", „Thätigkeit" und „That" durch die Anwendung der Qualitätskategorie **bedingt**, wie können sie dann **Ur**kategorien genannt werden?

4) Im „System der Logik" [14]) stellte sich Ulrici noch die Aufgabe, die Kategorien aus dem Prinzip der unterscheidenden Denkthätigkeit abzuleiten. Im „Compendium der Logik" [15]) dagegen erklärte er, daß sich die Kategorien weder a priori ableiten noch a posteriori erkennen lassen, sondern daß er nur die Nothwendigkeit des Unterscheidens der Dinge und ihrer Bestimmtheiten gemäß bestimmten Kategorien, um sie auffassen zu können, nachweisen wolle. Hienach scheint Ulrici seine Aufgabe auf die bloße **Auffindung** der Kategorien beschränkt zu haben. Er zeigt auch in der That bei der Entwicklung der einzelnen Kategorien immer nur, **wie** das Denken derselben bedarf, nicht aber **warum** es ihrer bedarf oder wie sie **entstehen** oder was sie **an sich sind**. Nur beim **Raume** und bei der **Zeit** unternimmt er eine solche Erklärung. Der Raum soll entstehen durch die Vorstellung verschiedener Objekte, die Zeit durch die Unterscheidung von Thätigkeit und That. — Diese Erklärung ist jedoch ganz ungenügend. Wenn wir uns in Gedanken zwei verschiedene Begriffe vorstellen, entsteht damit keine Vorstellung des Raumes. Ulrici merkte dieses wohl und nahm deshalb [16]) außer dem (von ihm so genannten reellen) Raume, in welchem wir die äußeren Dinge anschauen, auch noch einen **ideellen** oder **intelligibeln** Raum an, in welchem er sich die Gedanken ebenso, wie im reellen Raume die Dinge neben einander vorstellt. Wenn man indessen in Beziehung auf die Gedanken von einem ideellen oder intelligibeln Raume sprechen will [17]), so wird man doch nicht im Ernste läugnen wollen, daß zwischen diesem und dem sogen. reellen Raume ein himmelweiter Unterschied stattfindet. Der reelle Raum ist **außer** uns, der ideelle **in** uns. In jenem ist Alles **außer einander**. Keines schließt das Andere in sich. Jedes kann nur dadurch für sich existiren, daß es sich außer

14) S. 235—236.

15) S. 61—62.

16) „System &c." S. 260.

17) Auch **Schelling** spricht von einem solchen „ideellen Raume" in Beziehung auf die Ideenwelt (Vgl. dessen sämmtl. Werke. Abth. II Bd. I S. 428, ebenso **Schleiermacher** von „intellektuellen Oertern" (vgl. dessen „Dialektik" herausgeg. von L. Jonas 1839 S. 497).

dem Andern befindet. Im ideellen Raume dagegen schließen sich entgegengesetzte Gedanken nur unter sich aus, werden aber, wenn sie überhaupt mit einander bestehen können[18]), immer von einem höheren Gedanken, der sie beide unter sich begreift, eingeschlossen, und das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung der Gedanken verbindet hier Alles zu einer Einheit, in welches alles Außereinanderseyn der Gedanken verschwindet und in lauteres Ineinanderseyn übergeht. — Ebensowenig läßt sich die Zeit aus der bloßen Unterscheidung von Thätigkeit und That erklären. Um hieraus den Zeitbegriff ableiten zu können, müßten wir beide als Vor und Nach von einander unterscheiden (§ 89). Nun finden wir zwar das Verhältniß der Thätigkeit zur That in dem Verhältnisse unseres Denkens zu unseren Gedanken. Hier sind jedoch beide immer untrennbar mit einander verbunden, und um die Thätigkeit und That als Vor und Nach von einander unterscheiden zu können, müßten sich beide für unsere Anschauung von einander trennen, wozu in unserem Denken gar keine Möglichkeit gegeben ist.

ββ) Entwicklung der Kategorienlehre.

AAA) Ursprung der Kategorien im Allgemeinen.

§ 108.

Wenn das Denken mit Hülfe der äußeren Erfahrung auf dem Wege der Induktion bis zum Begriffe des objektiven Seyns gelangt ist, findet es diesem Begriffe gegenüber in sich selbst die Vorstellung des eigenen, subjektiven Seyns (§ 42). Es kann nun den Gegensatz beider dadurch aufheben, daß es von dem Unterschied des Objektiven und Subjektiven absieht und zum allgemeinen „Seyn" als höchster Gattung emporsteigt[1]). Allein eben daraus, daß diese höchste Gattung in ihren Arten durch Unterschiede getheilt ist, welche, weil sie einander entgegengesetzt sind, nicht ursprünglich in der Gattung gelegen seyn kön-

---

18) Die nach dem logischen Gesetze des Widerspruches einander ausschließenden Gedanken können dieses nicht, können also auch keinen sogen. ideellen Raum neben einander einnehmen. Vgl. übrigens unten § 118.

1) Vgl. Bd. I S. 273.

nen, sondern nothwendig durch eine höhere Ursache mit ihr verbunden worden seyn mußten [2]), erhellt, daß der höchste Gattungsbegriff nicht das Letzte ist, bis zu welchem unser Denken überhaupt zurückgehen kann.

Die höchste Gattung enthält gleich den ihr untergebenen Arten und einzelnen Dingen schon wirkliches Seyn. Ihr voraus gehen aber die Elemente und Ursachen des Seyns (§ 55), welche für sich noch kein wirkliches Seyn, sondern nur die Möglichkeit hiezu enthalten und erst durch ihre Verbindung das wirkliche Seyn, sowohl das objektive als auch das subjektive Seyn, hervorbringen. Eben diese Elemente und Ursachen besitzt nun die menschliche Vernunft. Sie sind in dieser die Ursachen und Elemente des Denkens (§ 39), und bringen darin durch ihre Verbindung nicht bloß das eigene, subjektive Seyn, sondern auch die Vorstellung des objektiven Seyns ebenso hervor, wie in der äußeren Natur das wirkliche objektive Seyn. Das empirische Denken beschäftigt sich immer nur mit der Vorstellung des wirklichen objektiven Seyns, soweit es damit durch die äußere Erfahrung in Berührung kommt. Die Vernunft kann jedoch das Denken nicht bloß von dem äußeren, objektiven, sondern auch von dem inneren, eigenen und subjektiven Seyn losreißen und es in seinen Bewegungen beobachten, noch ehe es zur Vorstellung irgend eines Seyns übergegangen ist. — Damit erhebt sich die Vernunft zum reinen Denken, in welchem es allen äußeren Stoff von sich gewiesen, sich vollständig in sich selbst zurückgezogen hat, und Alles, was es jetzt hervorbringt, dem Inhalte wie der Form nach aus sich allein hervorbringt.

In der Logik wird noch immer behauptet, das Denken könne von dem höchsten Gattungsbegriffe des „Seyns" nicht mehr abstrahiren, weil es sonst allen Inhalt verlöre, sohin ganz und gar aufhören müßte. Das Denken, sagt man, kann zwar von dem Seyn außer sich abstrahiren, nicht aber von sich selbst. Hat sich auch das Denken aller äußeren Gegenstände entschlagen, so muß es sich wenigstens mit sich selbst beschäftigen. Dann wird es sich selbst gegenständlich, Objekt des Erkennens, sohin für sich selbst zum Seyn [3]). Der höchste Gattungsbegriff des Seyns umfaßt aber alles Seyn, nicht bloß das äußerlich angeschaute (wirkliche), sondern auch das gedachte (logische) Seyn. Da nun

2) Vgl. ebend. S. 313.

3) Kuno Fischer a. a. O. S. 217.

das Denken immer ein Seyn, wenn auch nur ein gedachtes, zum Objekt haben muß, meint man, könne das Denken niemals von allem Seyn, sohin nicht vom höchsten Gattungsbegriffe des Seyns abstrahiren. Hegel und seine Schüler hielten deshalb diesen Begriff für einen dem Denken wesentlich angehörigen, ja geradezu für gleichbedeutend mit dem Denken in seiner Ursprünglichkeit, und glaubten, man brauche nichts, als die Abstraktion bis zum ganz unbestimmten und allgemeinen Seyn fortzusetzen; dann befinde man sich schon im reinen Denken, und man brauche sich nur an diesen Begriff zu halten, um von ihm aus eine Wissenschaft des reinen Denkens entwickeln zu können. Diese Meinung ist aber entschieden falsch.

Das durch Abstraktion gewonnene „Seyn", selbst in allgemeinster Bedeutung, kann nur aus Vorstellungen von Objekten abgeleitet seyn. Betrachten wir die beiden Arten, in welche es zunächst zerfällt, nemlich das objektive und das subjektive Seyn, so unterscheiden sich beide nur dadurch von einander, daß das erste von Objekten der äußeren Anschauung und das zweite von Objekten der inneren Anschauung abgeleitet ist (§ 21). Die Objekte der inneren Anschauung sind aber sämmtlich eigene Erzeugnisse des Denkens (§ 39 S. 233). Wenn also das Denken von dem Seyn der äußeren Dinge abstrahiren kann, warum sollte es nicht ebensogut auch von seinem eigenen Produkte, dem Seyn der inneren Objekte, abstrahiren können? Wenn es den Unterschied des objektiven und subjektiven Seyns fallen gelassen hat und zum allgemeinen Seyn emporgestiegen ist, braucht es ja nur auf sich selbst zu reflektiren und seine eigene Thätigkeit, durch welche es diesen Begriff hervorgebracht hat, von dem Inhalte des nemlichen Begriffes zu unterscheiden, und — es hat dann bereits von diesem Inhalte (dem allgemeinen Seyn) abstrahirt! Ohne eine solche Abstraktion können wir das allgemeine Seyn gar nicht einmal als Begriff denken. — Dadurch, daß wir bei der Vorstellung des höchsten Gattungsbegriffes auf unser eigenes Denken reflektiren, erhalten wir freilich an diesem ein neues Objekt. Nachdem wir vorher das Seyn aller äußeren und inneren Objekte in eine gemeinsame höchste Gattung zusammengefaßt haben, entsteht uns jetzt etwas noch nicht darunter Begriffenes, was doch auch ein Seyendes genannt zu werden verdient. Der abstrahirte Begriff hat also seine Würde als höchster Gattungsbegriff verloren, und um ihm diese Würde wieder zu verschaffen, muß auch das neue Objekt in seinen Umfang

aufgenommen werden. Dann hat zwar das Denken wieder ein allgemeines Seyn zu seinem Inhalte gewonnen. Es braucht sich aber dieses Seyns nur wieder als Begriffes bewußt zu werden, um ihm sogleich auch wieder ein anderes Seyn entgegenzustellen, zu welchem es sich selbst nur wieder als ein besonderes verhält. — Wir sehen also, daß das Denken keineswegs an den Begriff des allgemeinen Seyns, welchen es durch Abstraktion erlangt hat, gebunden ist, sondern, daß es von demselben, mag es ihn noch so weit ausgedehnt haben, immer wieder abstrahiren kann, und daß es die Fähigkeit hiezu deshalb besitzt, weil es die Macht in sich hat, selbst ein Seyn, wenn auch nur ein subjektives und logisches, hervorzubringen.

Zum reinen Denken kann ferner der durch Abstraktion gewonnene Begriff des allgemeinen Seyns schon deshalb nicht gerechnet werden, weil darunter nicht bloß das aus dem Denken entsprungene, sondern auch das aus der Erfahrung gewonnene Seyn begriffen ist. Begriffe des reinen Denkens können nur diejenigen genannt werden, welche aus dem Denken allein entsprungen sind. Auch der Begriff des Seyns kann nur insoweit dem reinen Denken angehören, als sein Ursprung aus dem Denken allein dargethan ist. Wer also zum reinen Denken gelangen will, darf überhaupt bei keinem abstrahirten Begriffe stehen bleiben, sondern muß auf das bloße Vermögen des Denkens zurückgehen, und von hier aus erforschen, wie sich das Denken ungestört durch äußere Einflüsse sinnlicher Wahrnehmung aus sich selbst entwickelt. Das reine Denken muß also seinen Anfang hinter dem Seyn in der Region des Werdens nehmen. Erst wenn das Denken mit dem Ueberschreiten der höchsten Gattung sich von allem äußeren Inhalte gereinigt hat, entdeckt es in sich die Dreiheit seiner Elemente (3 Th), deren Einheit mit den objektiven Elementen (3 M) und in dieser Einheit das durch keine Abstraktion erlangte, sondern ihm ursprünglich inwohnende und darum unaufhebliche unbedingte Seyn (§ 60). Seine Aufgabe wird dann zunächst darin bestehen, die Bewegungen der Elemente durch innere Anschauung zu beobachten, insoweit sie in der Natur der Elemente nothwendig begründet sind.

In der Natur der Dinge außer uns findet sich zwar unläugbar manches Zufällige. Genau betrachtet, hat aber das Gebiet, in welchem der Zufall herrscht, doch eine ziemlich enge Grenze. Es beschränkt sich im Ganzen auf die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen der Dinge. Im Uebrigen waltet in der

Natur überall eine gewisse Nothwendigkeit, welche es uns möglich macht, alle Erscheinungen in ihr auf bestimmte Gesetze zurückzuführen. Diese Nothwendigkeit ist auch die nemliche, welcher unser Denken unterliegt, und durch sie werden die Gesetze unseres Denkens ebenso zu Naturgesetzen, wie die Naturgesetze zu Gesetzen unseres Denkens.

Die Gesetzmäßigkeit der Natur und des Denkens muß schon in den Elementen beider begründet seyn, und die Uebereinstimmung der Gesetze beider kann nur darin ihren Grund haben, daß die Elemente beider die nemlichen sind. — Insoferne das Zusammenwirken der 3 M in der Natur auf die Hervorbringung einer Vielheit von Dingen gerichtet ist, sind ihre Bewegungen nach § 65 durch ihr gegenseitiges Verhältniß nothwendig bedingt. In der menschlichen Vernunft ist zwar die Neigung der 3 Th zunächst auf ihre Vereinigung zu einem einzigen Produkte (dem eigenen, subjektiven Seyn) gerichtet. Die Wechselwirkung, in welcher sich dieses Seyn mit dem ihm entgegengesetzten fremden und objectiven Seyn befindet, gestattet ihnen jedoch nicht, in diesem einzigen Produkte zur Ruhe zu kommen, sondern nöthigt den Geist beständig, sein Denken zu vervielfältigen, wodurch er die Dinge außer sich erkennt und ihnen gegenüber sich behauptet. Hiebei können sich dann die 3 Th wieder nur auf die nemliche Weise bewegen, wie die 3 M in der äußeren Natur. Diese Bewegungen sind unserem Denken so nothwendig, daß es sich ohne dieselben gar nicht bethätigen kann. Sie entstehen daher ganz natürlich und von selbst in uns, sobald unsere Denkthätigkeit beginnt. Ihre Formen bemerken wir solange nicht, als das Denken mit äußerem Stoffe erfüllt ist. Wenn wir aber diesen Stoff hinwegnehmen, zeigen sie sich sogleich an den Bewegungen unserer reinen Denkthätigkeit, und wir erkennen dann in ihnen jene Begriffe, welche man die „Kategorien" nennt.

Das reine Denkvermögen, aus welchem die Kategorien ihren Ursprung nehmen, und von welchem wir bei deren Ableitung auszugehen haben, besteht in der ursprünglichen Einheit der subjektiven Elemente (3 Th), welche mit der ursprünglichen Einheit der objektiven Elemente (3 M) zusammenfällt. Diese Einheit ist der Punkt, bis zu welchem das reine Denken emporsteigen und von dem es auch wieder herabsteigen kann. Sie ist in Wahrheit jenes Princip, welches Trendelenburg für die Kategorienlehre gefordert hat, von dem aus „der Ursprung der Begriffe und die

Entstehung der Dinge mit einander fortschreiten“[4]). Von hier aus setzen sich die 3 M in Bewegung, um die Dinge mit ihren Gattungen und Arten hervorzubringen, ebenso aber auch die 3 Th, um die dem System der äußeren Dinge entsprechenden Gedanken zu erzeugen.

BBB) Verhältniß der Kategorien zu den Gattungs- und Artbegriffen.

§ 109.

Die Kategorien sind die Formen der nothwendigen Bewegungen der reinen Elemente im Hervorbringen des Seyns (§ 108). Sie gehen daher dem Seyn voraus und gehören zum Werden. Das Werden aber bildet den Uebergang vom Vermögen zum Seyn (§ 3 u. 61). Das Gebiet, in welchem die Kategorien sich entwickeln, liegt also in der Mitte zwischen dem Vermögen und dem Seyn[1]). Mit dem Eintritte des Seyns hört die Bewegung des Werdens auf. Dann müssen auch die Kategorien verschwinden. Sie zeigen sich daher nicht in den Erscheinungen der äußeren Dinge, und können auch nicht mehr in unseren Gedanken zum Vorschein kommen, insoweit solche fertige Produkte des Denkens geworden sind, und uns in ihnen nicht mehr die hervorbringende Thätigkeit des Denkens, sondern der hervorgebrachte Inhalt der Gedanken gegenständlich wird.

Die Gattungen und Arten der Dinge unterscheiden sich von den einzelnen Dingen nur dadurch, daß sie allgemeine Bestim-

---

4) Vgl. oben § 106 Note 2.

1) Trendelenburg hat es auffallend gefunden, daß Aristoteles die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια, welche sonst in dessen Philosophie eine so große Rolle spielen, nicht auch in die Kategorien aufgenommen, sondern von denselben ausgeschlossen hat. „Geschichte der Kategorienlehre.“ S. 157. — Hier zeigt sich, daß Aristoteles dazu guten Grund hatte. Wie die ἐνέργεια das vollendete Seyn umfaßt, so gehören die Ursachen des Seyns, welche das Seyn im Werden hervorbringen, zum Reiche der δύναμις. — Trendelenburg a. a. O. S. 159 Note 2. — Das ἐνεργείᾳ ὄν, nicht das δυνάμει ὄν ist dasjenige, welches an sämmtlichen Kategorien Theil nimmt. — Brentano a. a. O. S. 142 u. 218. — Ist aber das ἐνεργείᾳ ὄν, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt (vgl. oben § 100), den Kategorien nicht als Gattung übergeordnet, sondern als Subjekt der aus ihnen geschöpften Prädikate untergeordnet, so müssen die Kategorien nothwendig dem Reiche der δύναμις entsprungen seyn. Steht hienach die δύναμις über den Kategorien und die ἐνέργεια unter denselben, so können beide Begriffe unmöglich selbst in der Reihe der Kategorien vorkommen.

mungen enthalten, während diese individuell bestimmt sind. Sie entstehen wie diese aus den Elementen, und zwar aus den objektiven, wie unsere Begriffe von den Gattungen und Arten aus den subjektiven Elementen. Da nun die Kategorien den Bewegungen angehören, welche in der Natur dem Entstehen der Gattungen und Arten ebenso wie dem der einzelnen Dinge und im Denken dem Entstehen der Gattungs- und Artbegriffe ebenso wie dem der Vorstellungen von den einzelnen Dingen vorausgehen, so folgt von selbst, daß sie in der Rangordnung, welche die Gattungs- und Artbegriffe unter sich einnehmen, keine Stelle finden können. Sie bilden vielmehr unter sich eine eigene Ordnung, welche von den Gattungs- und Artbegriffen so verschieden ist, daß sie sich damit auch nicht in eine gemeinschaftliche Ordnung vereinigen lassen[2]).

Der Zusammenhang, welcher die Ordnung der Kategorien mit der Ordnung der Gattungs- und Artbegriffe verbindet, besteht lediglich in der wechselseitigen Beziehung der Begriffe von „Werden" und „Seyn". Das „Werden" umfaßt sämmtliche Kategorien und schließt das „Seyn" mit allen ihm untergeordneten Gattungen, Arten und einzelnen Dingen von sich aus, indem es dasselbe in die Zukunft versetzt. Das „Seyn" dagegen begrenzt das „Werden", setzt dieses in die Vergangenheit und schließt damit ebenso die Kategorien von sich, wie sich von den Kategorien aus. Daraus folgt, daß weder das „Seyn" noch das „Werden" zu den Kategorien im eigentlichen Sinne gerechnet werden kann.

CCC) Verhältniß der Kategorien zu den subjektiven Verstandesbegriffen.

§ 110.

Als bloße Formen des Werdens entziehen sich die Kategorien nicht bloß unserer Anschauung in der äußeren Natur,

---

2) Eine gänzliche Mißkennung dieses Verhältnisses ist es, wenn Ueberweg („System der Logik" 1865 S. 106 §. 55) die Kategorien in die Rangordnung der Gattungs- und Artbegriffe einreihen und ihnen hier unmittelbar nach der höchsten Gattung, welche er als „Etwas" bezeichnet, — sohin als oberste Artbegriffe ihre Stelle anweisen will. — Viel richtiger hat das Verhältniß der Kategorien zu den Gattungs- und Artbegriffen Kuno Fischer a. a. O. § 5 u. 6 erkannt. Obgleich aber hier die Gattungs- und Artbegriffe von den Kategorien ausgeschlossen werden, beginnt nichtsdesto weniger im § 76 die Reihe der Kategorien mit dem höchsten Gattungsbegriffe des abstrakten Seyns.

sondern sie verschwinden auch in unserem Denken, sobald dieses einmal die Gedanken hervorgebracht hat (§ 109). Die Entstehung auf dem Wege der Kategorien verleiht aber sowohl unseren Gedanken als auch den äußeren Dingen jene Gefügigkeit, vermöge welcher sie sich vom Denken in den Formen der Kategorien behandeln lassen.

Hat einmal das Denken bestimmte Gedanken hervorgebracht, so sind dieselben damit keineswegs jeder weiteren Einwirkung des Denkens entrückt, sondern das Denken kann sie neuerdings seiner Thätigkeit unterwerfen, ihren Inhalt in die Bestandtheile auflösen, diese in dem Verhältnisse von Substanz und Accidens oder von Ursache und Wirkung mit einander verbinden und auf solche Weise aus ihnen Begriffe, Urtheile und Schlüsse bilden. Alle diese Formen bringt das Denken nur dadurch zu Stande, daß es die Bewegungen der Elemente bei dem ursprünglichen Hervorbringen der Gedanken wiederholt, und da das wiederholte wie das ursprüngliche Hervorbringen der Gedanken durch die Kategorien bedingt ist, so enthalten die Kategorien die Gesetze für die Entwicklung der logischen Formen.

Aber auch die Erscheinungen der äußeren Dinge, insoweit sie den Inhalt unserer Vorstellungen in der sinnlichen Anschauung bilden, werden dadurch, daß die Dinge auf die nemliche Weise durch Bewegungen der Elemente in den Formen der Kategorien entstanden sind, unserem Denken zugänglich, so daß sie von diesem gleichfalls nach den Kategorien in die logischen Formen gebracht werden können.

Die Denkformen, wie sie in der Logik abgeleitet werden, oder die subjektiven Verstandesbegriffe (§ 98) entstehen gleich den Kategorien durch die Verbindung der 3 Th. Sie unterscheiden sich aber von den Kategorien dadurch, daß in ihnen die Elemente nicht rein, sondern mit äußerem Stoffe vermischt verbunden werden. Darum ist auch die Bewegung, welche wir in ihnen wahrnehmen, zunächst keine Bewegung der Elemente, sondern vielmehr nur eine Bewegung des Stoffes, welcher durch die Elemente in den Formen der Kategorien bewegt wird. Während in den Kategorien die Elemente selbst sich unmittelbar gegen einander bewegen, tritt in den logischen Formen die Bewegung immer nur in den Bestimmungen hervor, welche die + Th durch die — Th erhält. Denn das empirische, noch nicht in seiner Reinheit zu sich selbst gelangte Denken kann sich ja der Bewegungen seiner Elemente auf keine andere Weise bewußt werden, als daß es

dieselben durch Bestimmungen des von außen bereits in die + Th aufgenommenen Stoffes wiederholt. Während sich ferner die einzelnen Kategorien dadurch von einander unterscheiden, daß sich in ihnen verschiedene Elemente oder die nemlichen Elemente auf verschiedene Weise gegen einander bewegen, besteht der Unterschied der logischen Formen nur darin, daß das Denken dasjenige, was es durch die Verbindung der Elemente zum Inhalte der Gedanken gemacht hat, fortgesetzt in seine Bestandtheile auflöst und, indem es diese Bestandtheile fortgesetzt wieder verbindet, immer mehr die Möglichkeit erlangt, die Bewegungen der einfachen Elemente an seinen Produkten darzustellen. (Vgl. § 98).

DDD) **Bedeutung der Kategorien für das menschliche Erkennen.**

§ 111.

Aus den fortwährenden Aenderungen in der Erscheinung der äußeren Dinge entnehmen wir, daß dieselben in einem beständigen Werden begriffen sind. Doch ist es nicht das Werden, sondern immer nur das Seyn der Dinge, was uns unmittelbar in der äußeren Anschauung erscheint. Denn jedes Ding kann uns darin nur soweit zum Objekte werden, als es für sich selbst bereits geworden, d. h. zum Daseyn gelangt ist. Allein das Seyn der Dinge wird uns erst aus ihrem Werden begreiflich [1]). — Darum begnügt sich auch die Sprache, durch welche der menschliche Geist die Dinge sich und andern verständlich machen will, nicht mit einer bloßen Darstellung dessen, was ist, sondern die Verflechtung der Gedanken in ihr ist hauptsächlich darauf berechnet, dem Werden der Dinge einen Ausdruck zu geben. Die Form der Sätze, in welcher sich die Sprache vorzugsweise bewegt, zeigt dieses deutlich. Die hypothetischen Sätze z. B. beziehen sich ohnehin nur auf die Bedingungen und Möglichkeiten des Seyns. Aber auch die kategorischen Sätze, in welchen von vollendetem Seyn die Rede ist, enthalten keine einfache Bezeichnung des Gewordenen, sondern verbinden einen zum Subjekte gehörigen und von ihm abgelösten Theil als Prädikat wieder mit demselben, und wiederholen dadurch gewissermaßen den Vorgang, durch welchen das Subjekt ursprünglich entstanden ist, um dasselbe auf diese Weise verständlich zu machen.

Aus den Veränderungen der Dinge ersehen wir indessen immer nur, daß dieselben im Werden begriffen sind. Weil der

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 24.

Erscheinung eines Dinges neu entstanden ist, urtheilen wir, daß das Ding vorher noch nicht war, und weil die Erscheinung eines Dinges in eine andere überging, urtheilen wir, daß aus ihm etwas Anderes geworden ist. Dabei erkennen wir aber aus der Erscheinung allein niemals, wie das Ding geworden ist, oder wie aus ihm etwas Anderes wird. Wenn der Techniker oftmal aus einem Stoffe durch mechanische oder chemische Zubereitung ein bestimmtes Kunstprodukt verfertigt und sich hiebei jedesmal eine gewisse Reihe von Erscheinungen wiederholt, pflegt er zwar zu sagen, er wisse es aus der Erfahrung, wie ein solches Kunstprodukt entstehe. Genau genommen hat er aber durch die Erfahrung außer seiner eigenen Thätigkeit nichts als die aufeinanderfolgenden Erscheinungen kennen gelernt. Geht man auf das Einzelne ein, und verlangt man von ihm eine vollständige Erklärung, wie jede neue Erscheinung durch seine Thätigkeit entstanden ist, dann stößt er auf eine Menge von Schwierigkeiten in der Erklärung der allergewöhnlichsten Vorkommnisse, welche er bisher nur nicht beachtete, weil er kein Bedürfniß fühlte, hierüber weiter nachzudenken [2]).

Um ein Ding vollständig zu begreifen, muß man sein Werden bis zu den letzten Ursachen zurück erkannt haben und wissen, wie es aus den einfachen Elementen entstanden ist [3]). Sind nun die Kategorien die nothwendigen Formen, nach welchen die 3 M zur Hervorbringung des ganzen Systems der Dinge zusammenwirken, so erhellt hieraus zur Genüge ihre große Wichtigkeit für das menschliche Erkennen. Durch sie allein erschließt sich uns das innere Triebwerk der Natur, und in ihnen allein findet das menschliche Denken die geheimen Fäden, welche sich von dem letzten Grunde des Seyns durch alle Dinge hindurchziehen, so daß es nur diesen Fäden nachzugehen braucht, um zur Erkenntniß des Zusammenhanges der Dinge unter sich und mit ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge geleitet zu werden.

Sind ferner die Kategorien zugleich die nothwendigen Formen, nach welchen sich die 3 Th in unserem Denken bewegen, so enthüllt sich uns auch erst durch sie die innere Einrichtung unseres Denkens, und ohne ihre Erkenntniß bliebe das Denken für sich selbst nur eine unbegriffene Erscheinung.

---

2) Ulrici: „Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft.“ 1858 S. 256.

3) Vgl. oben § 82 S. 76.

Das Denken, welches mit den ihm von Natur aus inwohnenden Kategorien ausgerüstet den äußeren Dingen gegenüber tritt, um sich dieselben erkennbar zu machen, heißt Verstand, und die Erkenntniß, welche das Denken durch die bloße Anwendung der Kategorien aus dem durch die Erfahrung gewonnenen Stoffe zu Stande bringt, Verstandeserkenntniß.

Erheben wir uns dagegen durch die philosophische Spekulation zu jener höchsten Einheit der subjektiven und objektiven Elemente, durch die wir auch noch die Einsicht in das Wesen und die Entstehung der Kategorien erlangen, so wird unser Denken fähig, nicht bloß Anderes, sondern auch sich selbst zu begreifen. Das Dunkel, welches bis dahin zwischen unserem Denken und dessen Ursprunge lag, erhellt sich, und wir erkennen jetzt, daß die Nothwendigkeit, welcher unser Denken bisher blind und wie einem fremden Befehle gehorchte, in unserem Denken selbst ihren Grund hat und von uns selbst gesetzt ist. Wir sind nun zu jener Stufe gelangt, auf welcher wir die Anfänge alles Wissens in uns selbst „vernehmen", und die Erkenntniß, welche wir von hier aus erzeugen, verdient den Namen einer „Vernunfterkenntniß."

EEE. Eintheilung der Kategorien.

§ 112.

Jede Denkhandlung besteht in einer Bewegung der 3 Th, durch welche diese zur Hervorbringung eines Gedankens auf bestimmte Weise zusammenwirken. Bei jeder solchen Bewegung nehmen die 3 Th je nach der Weise ihres Zusammenwirkens nothwendig eine eigenthümliche Form an, in welcher sie unter sich gewisse Figuren (σχήματα, wie sie Aristoteles treffend bezeichnet) darstellen.

Unter diesen Formen oder Kategorien haben wir vor Allem die einfachen und zusammengesetzten zu unterscheiden. Einfach nennen wir diejenigen, welche nicht selbst erst durch eine Verbindung anderer entstehen, wohl aber als Bestandtheile in anderen enthalten seyn können. Die zusammengesetzten dagegen bestehen in einer bloßen Verbindung einfacher Formen, und müssen sich daher durch Auflösung in ihre Bestandtheile auch wieder auf einfache Formen zurückführen lassen. Insoferne die zusammengesetzten Kategorien durch eine solche Verbindung aus den einfachen abzuleiten sind, könnte man auch letztere ursprüngliche, erstere

abgeleitete nennen. Wir wollen jedoch diese Benennung vermeiden, nicht bloß deßhalb, weil wir es hier mit der Ableitung der Kategorien überhaupt zu thun haben, sondern auch, weil schon unter den einfachen Kategorien, wie wir bei der Betrachtung derselben im Einzelnen sehen werden, die früheren den späteren immer zur Voraussetzung dienen, und sich in gewisser Beziehung zu denselben gleichfalls wie ursprüngliche zu abgeleiteten verhalten.

Die einfachen Kategorien theilen sich ferner in zwei Klassen, nemlich in solche Formen, welche die 3 Th in ihren Bewegungen unter sich allein annehmen, und in solche, welche sie den 3 M gegenüber annehmen. Jene sind die Formen des reinen Denkens an sich selbst, diese die Formen des reinen Denkens in dem Verhältnisse der subjektiven Elemente zu den Bewegungen der objektiven Elemente.

Die Kategorien des reinen Denkens an sich selbst lassen sich wieder weiter eintheilen, jenachdem der Geist seine Denkthätigkeit bloß dazu verwendet, in sich eine Gedankenwelt zu erzeugen, oder durch sie mit einer Welt außer ihm in Verkehr tritt. Die Formen der bloß auf die Erzeugung einer Gedankenwelt gerichteten Denkthätigkeit gehören den Bewegungen des Denkens im reinen Geiste an, welche jeder, auch der göttliche Geist nicht umgehen kann, wenn er denkend werden will. Sie sind deshalb auch Kategorien der Natur, soferne diese eine Gedankenwelt des göttlichen Geistes bildet[1]). Die Formen der im Verkehre mit der Außenwelt beschäftigten Denkthätigkeit gehören dagegen nur dem endlichen Geiste an, weil nur dieser eine ihm fremde Welt außer sich haben kann. Der endliche Geist unterscheidet sich vom unendlichen oder göttlichen Geiste dadurch, daß sein eigenes Seyn nur ein subjektives, sohin dem objektiven Seyn entgegengesetzt ist, während der göttliche Geist alles Seyn, das subjektive und objektive in sich und unter sich begreift. Soll der endliche Geist mit dem objektiven Seyn in Verkehr treten, so bedarf er hiezu eigener Bewegungen seiner Denkthätigkeit mit besonderen Kategorien. Diese Kategorien sind übrigens wohl zu unterscheiden von jenen, welche sich auf das Verhältniß der subjektiven Elemente zu den objektiven Elementen beziehen; denn sie sind ganz unabhängig von den Bewegungen der 3 M, lediglich Folge der Endlichkeit des Geistes und würden sich im endlichen

---

1) Vgl. oben § 63 u. 65.

Geiste auch dann vorfinden, wenn es gar kein objektives Seyn gäbe, mit welchem er wirklich in Verkehr treten könnte.

Die Kategorien in dem Verhältnisse der subjektiven Elemente zu den objektiven Elementen endlich setzen die Wirklichkeit einer dem Subjekte gegenüber stehenden Welt, in welcher die objektiven Elemente ein dem endlichen Geiste fremdes Seyn hervorbringen, voraus, und enthalten die Formen, welche die 3 Th in der Wechselwirkung mit den 3 M annehmen. Diese Wechselwirkung ist darauf gerichtet, den Gegensatz des subjektiven und objektiven Seyns aufzuheben [2]). Eine solche Aufhebung kann aber auf doppelte Weise geschehen: entweder so, daß das subjektive Seyn nach dem objektiven, oder so, daß das objektive nach dem subjektiven bestimmt wird [3]). Jenes ist die Aufgabe des Erkennens, dieses die Aufgabe des Handelns. Der doppelte Verkehr mit der Außenwelt erfordert von Seite der 3 Th gleichfalls wieder neue eigenthümliche Bewegungen, und zwar, da die Richtungen der 3 Th im Erkennen und Handeln einander entgegengesetzt sind, Bewegungen von entgegengesetzter Art. Hieraus müssen sich also auch wieder besondere Kategorien ergeben.

Dieser Eintheilung gemäß wollen wir nun die einzelnen Kategorien ableiten. Die Uebersicht, welche wir durch die nachstehende Ableitung der Kategorien erlangen werden, kann übrigens nur bezüglich der einfachen Kategorien Vollständigkeit beanspruchen. Die zusammengesetzten Kategorien entstehen aus den einfachen nicht bloß durch Verbindung verschiedener, sondern auch durch Wiederholung gleicher einfacher Kategorien. Eine erschöpfende Aufzählung derselben ist daher überhaupt unmöglich.

FFF. Ableitung der einzelnen Kategorien.

aaa) Einfache Kategorien.

§ 113.

Die einfachen Kategorien sind zwar alle in dem Sinne ursprüngliche Kategorien, daß sie nicht auf eine bloße Verbindung anderer zurückgeführt werden können. Sie stehen aber keineswegs alle unter sich in gleichem Range, so daß es gleichgültig wäre, in

2) Der Gegensatz zwischen dem subjektiven und objektiven Seyn ist erst durch den menschlichen Geist, nemlich durch die Selbstbestimmung desselben zum eigenen Seyn entstanden, und kann darum auch nur von ihm wieder aufgehoben werden. — Vgl. oben Bd. I S. 14, 237 u. 396.

3) Vgl. ebend. S. 15.

welcher Reihenfolge wir sie nach einander aufführen wollen. Es herrscht vielmehr in ihnen eine bestimmte Ordnung, nach welcher jede Kategorie nur an der ihr eigenen Stelle erscheinen und aus derselben nicht hinweggenommen werden kann, ohne den Organismus des reinen Denkens im Ganzen zu zerstören. Jede vorhergehende Kategorie enthält eine nothwendige Voraussetzung zu allen folgenden Kategorien, so daß das Denken von Stufe zu Stufe die Bewegung der nächsten Kategorie immer nur auf der Grundlage der vorausgegangenen Kategorien auszuführen vermag. Anderseits sind aber auch die vorhergehenden Kategorien im menschlichen Geiste insoferne umgekehrt wieder durch die nachfolgenden bedingt, als die Bewegungen des Denkens in jenen nur wegen dieser erfolgen, und daher mit dem Hinwegfallen der letzteren ihre Bedeutung verlieren würden.

Bei der Ableitung der einfachen Kategorien zeigt sich sogleich am Anfange eine sehr zu beachtende Erscheinung, welche durch die ganze Reihe der Kategorien sich wiederholt. Jede Kategorie besteht nemlich nicht in einem einzigen Begriffe, sondern in einer Verbindung zweier, einander entgegengesetzter Begriffe. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt in der Natur der Kategorien als Formen der sich bewegenden Denkthätigkeit. Jede Bewegung ist von etwas zu etwas gerichtet, also nur möglich zwischen Gegensätzen, die durch sie vermittelt werden. Durch die Vermittlung werden allerdings die Gegensätze zu einer Einheit verbunden. Die Einheit ist aber dann immer erst das Ergebniß der Bewegung und erscheint erst am Ende und nach derselben. Die Kategorien sind nun nicht Formen der Produkte des Denkens, sondern nur Formen der Denkthätigkeit, solange die 3 Th noch in der Bewegung begriffen sind und die durch die Vermittlung zu erzielende Einheit noch nicht zu Stande gebracht haben. Folglich müssen in den Kategorien die noch unvermittelten Gegensätze hervortreten, und die vermittelnde Bewegung, welche ihren Formen zu Grunde liegt, bewirkt nur, daß die Gegensätze in jeder Kategorie durch eine nothwendige Beziehung mit einander verbunden sind.

ααα) Formen des reinen Denkens an sich selbst,

I. in der Gedankenwelt.

§ 114.

Beginnen wir nun mit der Ableitung der Formen der reinen Denkthätigkeit an sich selbst, und zwar soweit diese bloß nach

innen auf die Erzeugung einer Gedankenwelt gerichtet ist, so gehören hiezu nur die Formen zweier nothwendiger Bewegungen, welche deshalb von besonderer Wichtigkeit sind, weil in ihnen die sogenannten logischen Gesetze ihren Grund haben.

Bei jeder von diesen Bewegungen können wir außer den Gegensätzen, um deren Vermittlung es dem Denken hauptsächlich zu thun ist, noch andere Gegensätze entdecken, welche in der nemlichen Bewegung gleichfalls hervortreten und ihre Vermittlung finden, und hienach eine Hauptkategorie und Nebenkategorien unterscheiden. Die Nebenkategorien hängen mit ihrer Hauptkategorie so innig zusammen, daß sie nur in Verbindung mit dieser aufgefaßt werden können. Wir wollen daher bei jeder Denkbewegung zuerst die Hauptkategorie und dann die Nebenkategorien ableiten.

1. Erste nothwendige Denkbewegung.

a. Hauptkategorie: Ursache und Wirkung.

§ 115.

Nur dadurch, sagt Maine de Biran, daß wir selbst Ursache sind, können wir wissen, daß es Ursachen gibt[1]). Biran hatte erkannt, daß wir den Begriff der Ursache unmöglich in uns haben könnten, wenn wir ihn nicht aus einer Thatsache unseres eigenen Bewußtseyns entnommen hätten. Er meinte aber, diesen Begriff für sich allein, ohne jenen der Wirkung aus dem bloßen Gefühle der eigenen Thätigkeit ableiten zu können[2]). Allein, wie wir schon im § 91 bemerkt haben, sind die Begriffe von Ursache und Wirkung so nothwendig mit einander verbunden, daß sie von einander getrennt gar nicht gedacht werden können. Beide können also nun mit einander abgeleitet werden, und soll dieses aus einer Thatsache unseres eigenen Bewußtseyns geschehen, so bedarf es hiezu einer solchen Thatsache, in der Ursache und Wirkung zusammenfallen und aus welcher zuleich die nothwendige Verbindung beider zu entnehmen ist. Maine de Biran hätte daher viel besser gesagt: Nur dadurch, daß wir selbst Ursache und

---

1) Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, par Cousin. p. 368.

2) „L'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi, identifié avec celui de l'effort. Ouvres inédites de Maine de Biran, publ. par Naville. T I p. 258.

Wirkung sind, können wir wissen, daß es Ursachen und Wirkungen gibt.

Die Verbindung von Ursache und Wirkung ist allerdings eine Thatsache unseres Bewußtseyns, und zwar die allererste und ursprünglichste. Sie liegt nemlich in der einfachen Form der reinen Selbstbestimmung oder der Hervorbringung des eigenen Seyns, und damit zugleich in jeder weiteren Bestimmungshandlung, in welcher sich die Form der ursprünglichen Selbstbestimmung wiederholt. Die 3 Th müssen sich zum Behufe des Denkens von einander trennen. Diese Trennung kann aber der Natur der 3 Th gemäß [3]) nur dazu führen, sie wieder zu vereinigen. Durch die Trennung werden die 3 Th einander entgegengesetzt. Das Denken kann also nur darin bestehen, die Gegensätze zwischen ihnen wieder aufzuheben. In der ersten Handlung der Selbstbestimmung muß die Bewegung der 3 Th zunächst darauf gerichtet seyn, den Gegensatz der + Th und — Th aufzuheben, und dieses kann nur dadurch geschehen, daß beide durch die ± Th zu einem gemeinschaftlichen Produkte verbunden werden. Die — Th (das bestimmende Element) erscheint hiebei als Ursache und die von der — Th in der + Th (dem bestimmbaren Elemente) gesetzte Bestimmung als Wirkung. Die ± Th bewirkt durch die Verbindung beider in uns nur das Gefühl des Zwanges, Ursache und Wirkung mit einander zu denken, wird uns aber nicht selbst zum Gegenstande innerer Anschauung.

Das logische Gesetz des Grundes (principium rationis) ist nur eine Anwendung dieser Kategorie. Es besteht darin, daß wir uns nichts ohne vorausgegangene Bestimmungshandlung denken können, und daß in dieser alles Dasjenige, was von der — Th gesetzt wird, nothwendig zur Bestimmung der + Th werden muß.

Man unterscheidet gewöhnlich ein Gesetz des Grundes überhaupt und ein Gesetz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis). Das erste besagt, daß alles Denkbare einen Grund haben muß, in welchem es als Folge durch seine Ursache nothwendig bestimmt ist. Das zweite spricht aus, daß die Vollständigkeit des Grundes die Wirklichkeit des im Grunde seiner Möglichkeit nach Enthaltene nothwendig zur Folge hat. — Die Begriffe von Grund und Folge gehören zwar einer späteren Kategorie an (§ 122); der nothwendige Zusammenhang dieser beiden Begriffe beruht aber entschieden auf dem zwischen Ursache und

3) Vgl. Bd. I S. 396.

Wirkung, welcher sich in der Kategorie von Grund und Folge wiederholt. Er verbindet die Ursache im Grunde mit der Wirkung in der Folge, und setzt dadurch das Denken in den Stand, nach dem Gesetze des Grundes von der Wirkung auf die Ursache rückwärts, und nach dem Gesetze vom zureichenden Grunde von der Ursache auf die Wirkung vorwärts zu schließen. Die gleiche Möglichkeit des Vor- und Rückschlusses besitzt jedoch nur das reine Denken. Das empirische Denken dagegen kann, weil ihm das bestimmende Element in seiner Einfachheit unzugänglich ist, das Gesetz des Grundes nur soweit anwenden, als es für die Ursache bereits eine empirische Vorstellung gewonnen hat. Es kann daher durch den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache immer nur zu dem Vorhandenseyn einer Ursache überhaupt, niemals aber einer bestimmten Ursache gelangen.

In seiner Reinheit ausgedrückt lautet das aus der Kategorie von Ursache und Wirkung abgeleitete Gesetz: Alles Denkbare oder Seyende ist durch ein Ursache nothwendig bestimmt. Es heißt in dieser Fassung Kausalitätsgesetz, und hat insoferne auch eine objektive Geltung, als jede Erscheinung in der äußeren Natur auf gleiche Weise durch das Zusammenwirken der 3 M bedingt ist, wie jeder Gedanke in uns durch das Zusammenwirken der 3 Th[4]).

Wenden wir uns nun zu den Nebenkategorien, so zeigen sich in der ersten nothwendigen Denkbewegung außer dem Gegensatze der + Th und — Th, welcher hauptsächlich dadurch aufgehoben wird, noch weitere Gegensätze zwischen der + Th und dem Produkte dann zwischen der + Th und der von ihr im Produkte erhaltenen Bestimmung, durch deren Vermittlung die Kategorien der Bedingung und des Bedingten dann der Materie und der Form entstehen.

---

4) Ulrici („Compendium der Logik" S. 42—43) wendet gegen den Satz: „Alles was ist, muß eine Ursache haben," ein, hierin liege ein Widerspruch, da die Ursache, die für alles Seyn gefordert werde, doch selbst seyn müsse, mithin ein Seyn vor allem Seyn gesetzt würde. — Wir bemerken hiegegen, daß alles Seyn erst durch das Zusammenwirken der drei Elemente entsteht, die bestimmende Ursache aber nur eines dieser Elemente ist. Will man von einem Seyn der Elemente sprechen, so verhält sich dieses zu dem aus ihnen entstehenden Seyn immer wie logisches zum wirklichen. Vgl. oben Bd. I S. 351—354. Daß wir nicht deshalb genöthigt sind, das logische Seyn ohne Ursache zu denken, haben wir schon im § 108 gezeigt, und daß auch vom unbedingten Seyn der Begriff der Ursache nicht gänzlich auszuschließen ist, ergibt sich aus Bd. I S. 360 u. 375.

b. Nebenkategorien:

α. Bedingung und Bedingtes.

§ 116.

Die Ursache ist zwar, wie gesagt, mit ihrer Wirkung so nothwendig verbunden, daß sie ohne diese gar nicht gedacht werden kann. Dennoch unterscheiden wir beide von einander. Die Untrennbarkeit setzt eine Einheit des Begriffes, die Unterscheidung eine Verschiedenheit der Begriffe zwischen beiden voraus. Offenbar müssen wir uns also unter der Ursache, insoferne wir sie von der Wirkung unterscheiden, etwas Anderes denken, als insoferne sie mit derselben unzertrennbar verbunden seyn soll. Im ersten Falle verstehen wir darunter etwas, was nur die Möglichkeit in sich hat, zu wirken und damit Ursache in zweiter Bedeutung zu werden. Im zweiten Falle haben wir dagegen etwas im Sinne, worin sich diese Möglichkeit bereits verwirklicht hat und zum Wirken übergegangen ist. Damit nun ein solcher Uebergang stattfinden könne, muß etwas hinzukommen, wodurch die Ursache erst in Wirksamkeit gesetzt wird, nemlich — die Bedingung. Das Wirken der Ursache hängt also von der Bedingung ab, ist jedoch an sich noch nichts von der Ursache Verschiedenes, sondern nur diese selbst, in ihrer Thätigkeit gedacht. Verschieden von der Ursache ist erst das Bewirkte, und dieses erscheint dann der Bedingung gegenüber als bedingt.

In der ersten nothwendigen Bewegung der 3 Th erscheint die + Th als Bedingung, weil erst durch das Zusammentreffen mit ihr die — Th wirksam werden und bestimmend auf die + Th wirken kann. Die Bestimmung der + Th dagegen läßt sich nach drei verschiedenen Beziehungen betrachten. Insoferne sie von der — Th herrührt, erscheint sie als Wirkung, insoferne sie das Produkt der — Th und + Th ist, als Bewirktes und insoferne das Wirken der — Th von der + Th abhängt, als Bedingtes. Die Bewegung, durch welche auch hier die ± Th beide Gegensätze vermittelt, bewirkt wieder die nothwendige Verbindung beider Begriffe, so daß wir keinen ohne den andern denken können.

Aus der Form dieser Kategorie folgt außerdem noch,

1) daß auch die Begriffe von Bedingung und Ursache wechselseitig in nothwendiger Verbindung stehen, indem nicht nur jede Ursache erst durch die Bedingung ihrer Wirksamkeit wahrhaft zur Ursache wird, sondern auch jede Bedingung eine Ursache erfordert, und erst dadurch, daß

sie dieselbe in Wirksamkeit setzt, wahrhaft zur Bedingung wird,

2) daß jede Bedingung dem durch sie Bedingten gegenüber im Verhältnisse eines Unbestimmten zum Bestimmten oder eines Allgemeinen zum Besonderen stehen muß.

Insoweit das Produkt der Bestimmungshandlung selbst wieder bestimmbar ist [1]), kann es in einer folgenden Bestimmungshandlung durch die — Th wieder weiter bestimmt werden, und wird damit Bedingung des Produktes der neuen Bestimmungshandlung. Demgemäß ist alles Allgemeine Bedingung des unter ihm stehenden Besonderen. Das Einzelne dagegen kann nur insoferne zur Bedingung werden, als es im Stande ist, Allgemeines der wirkenden Ursache zu unterbreiten. So bedarf z. B. die Ursache des Wachsthums einer Pflanze im Keime als Bedingung ihres Wirkens einer Feuchtigkeit. Das Wasser aber, welches ihr hiezu dient, enthält die Bedingung zum Wachsthume der Pflanze nicht, insoferne es für sich eine individuell bestimmte Form hat, sondern nur, insoferne es diese Form aufgibt und durch Auflösung in seine ursprünglichen Elemente zum Allgemeinen zurückkehrt.

β. Materie und Form.

§ 117.

Die Wirkung einer Ursache läßt sich niemals in der Weise denken, als würde dadurch ein Seyn aus gänzlichem Nichtseyn hervorgebracht. Der Satz Ex nihilo nihil fit ist in der Natur der menschlichen Vernunft so tief begründet, daß es völlig fruchtlos wäre, wenn man sie durch Ueberredung von der Möglichkeit des Gegentheiles überzeugen wollte. Unser Denken kann nicht anders, als sich einer solchen Zumuthung bis auf's Aeußerste widersetzen. Soll überhaupt etwas werden, so muß immer schon etwas vorhanden seyn, das entweder selbst etwas Anderes wird, oder woran etwas Anderes wird [1]). — Da ferner die Ursache der Wirkung entgegengesetzt ist, so kann jede Ursache das, was sie wirkt, nur an einem Anderen wirken, was sie nicht selbst ist. — Dasjenige endlich, was dadurch an diesem Andern entsteht,

---

1) (§ 116) Vgl. oben Bd. I S. 272 u. 311.

1) (§ 117) Vgl. ebend. § 61.

erscheint nur der Ursache gegenüber als Wirkung. Im Vergleiche mit dem, woran es entsteht, erscheint es als etwas, was dieses nicht ursprünglich war, sondern wozu es von außen bestimmt wurde, sohin als Form, zu welcher das hiezu Bestimmte in seinem ursprünglichen Zustande die Materie bildete.

Die Kategorie der Materie und Form verdankt ihre Entstehung dem Gegensatze zwischen der + Th vor der Bestimmungshandlung und der Bestimmtheit der + Th nach dieser Handlung. Jene erscheint als Materie, diese als Form des Produktes[2]).

Vergleichen wir diese Kategorie mit den beiden vorausgegangenen, so zeigt sich,

1) daß die Wirkung einer Ursache immer nur in einer Form bestehen kann, wozu die Materie schon vorhanden seyn muß,
2) daß jede Bedingung die ihr gegenüber stehende Ursache nur dadurch in Wirksamkeit zu versetzen vermag, daß sie sich derselben in dem von ihr Bedingten als Materie unterordnet. Das Instrument z. B., durch welches die Ausübung einer Kunst bedingt ist, muß sich allen Bestimmungen der künstlerischen Thätigkeit fügen, damit die Form des Kunstwerkes durch dasselbe oder an demselben entstehen kann.

Endlich ergibt sich noch aus dem Bisherigen, daß jedes Pro-

2) Die Worte δύναμις und ἐνέργεια kommen bei Aristoteles, wie er selbst (Metaph. IX cap. 5 u. 6) erklärt, in doppelter Bedeutung vor. Er versteht darunter nicht bloß dasjenige, was wir hier Materie und Form nennen, sondern bezeichnet damit auch die weiter reichenden Begriffe von Vermögen und Wirklichkeit. Das Vermögen ist jene Einheit, aus welcher alle drei Elemente (die 3 Th sowie die 3 M) entspringen, die Wirklichkeit umfaßt die Erzeugnisse der drei Elemente. In der letzteren Bedeutung gehören δύναμις und ἐνέργεια nicht zu den Kategorien, sondern begrenzen vielmehr das Gebiet, in welches sämmtliche Kategorien hineinfallen (§ 109). Wenn aber Aristoteles die δύναμις und ἐνέργεια auch in der ersten Bedeutung von den Kategorien ausgeschlossen hat, so geschah dieses aus dem nemlichen Grunde, aus welchem er auch den Begriffen der Ursache und Wirkung unter seinen Kategorien keine Stelle einräumte. Nur eine Spur dieser Begriffe findet sich hier in dem ποιεῖν und πάσχειν. Aristoteles wendete seine Aufmerksamkeit so vorherrschend den Begriffen von Substanz und Accidens und dem damit zusammenhängenden Gesetze der Einstimmung und des Widerspruches zu, daß er den Begriff der Ursache nur als etwas der Substanz Untergeordnetes behandelte und das Gesetz der Kausalität auffallend vernachlässigte.

dukt, insoferne es zur Bedingung eines neuen Produktes in einer weiteren Bestimmungshandlung wird, selbst wieder zur Materie werden und eine neue Form annehmen muß.

2. Zweite nothwendige Denkbewegung.

a. Hauptkategorie: Substanz und Accidens.

§ 118.

War die erste nothwendige Denkbewegung darauf gerichtet, den Gegensatz zwischen der + Th und — Th aufzuheben, so handelt es sich bei der zweiten um die Aufhebung des Gegensatzes zwischen diesen beiden und der ± Th. Der letztere Gegensatz ist in der ersten Bewegung noch gar nicht hervorgetreten. In der zweiten Bewegung dagegen tritt er dadurch hervor, daß jetzt die + Th und — Th verschieden, d. h. mehrfach, aber jedesmal auf andere Weise mit einander verbunden werden. Da die — Th ihrer Natur nach einfach und lediglich darauf gerichtet ist, der + Th eine Schranke zu setzen[1]), so kann die verschiedene Bestimmung der + Th nicht von ihr herrühren, sondern es zeigt sich vielmehr darin die Bewegung der ± Th, welcher es zukommt, die Art des Zusammenwirkens der + Th und — Th zu bestimmen[2]). Bei der verschiedenen Verbindung der + Th und — Th verschwindet nur der Gegensatz zwischen diesen beiden Th mit ihrem Uebergange in die Produkte, nicht aber der Gegensatz zwischen beiden und der ± Th. Der letztere Gegensatz wird vielmehr dadurch erst offenbar. Seine Aufhebung geschieht aber in der Art, daß die verschiedenen Bestimmungen in das Produkt der ersten Denkhandlung gesetzt und dadurch alle 3 Th in einem gemeinschaftlichen Produkte unter sich zur Einheit verbunden werden. Das Produkt der ersten Denkhandlung erscheint nun als Dasjenige, was in jeder von den verschiedenen Bestimmungen der zweiten Denkhandlung das nemliche ist, und zu welchem diese letzteren Bestimmungen als etwas ihm Unwesentliches hinzugekommen sind, — folglich als Substanz, die verschiedenen Produkte der zweiten Denkhandlung dagegen als etwas, was in sich selbst keinen Bestand hat, sondern seinen Bestand nur an einem Andern findet, — mithin als Accidens.

Die Substanz verhält sich nach § 116 als Bedingung zu

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 234.

2) Vgl. ebend. S. 238.

ihrem Accidens. Dieses kann darum weder ohne seine Substanz entstehen, noch, wenn es entstanden ist, getrennt von ihr existiren. Das Seyn des Accidens ist kein anderes als das der Substanz. Alle Prädikate des Accidens müssen sich daher auch von dessen Substanz aussagen lassen.

Die Kategorie von Substanz und Accidens setzt die bisherigen Kategorien in doppelter Weise voraus, einmal deshalb, weil sich bei der Verbindung der + Th und — Th zu den verschiedenen Bestimmungen in der zweiten Denkhandlung sämmtliche Formen der ersten Denkhandlung wiederholen, dann aber auch deshalb, weil ohne die erste Denkhandlung kein gemeinschaftliches Produkt vorhanden wäre, welches als Substanz accidentelle Bestimmungen annehmen könnte.

In ihr liegt ferner der Grund zum logischen Gesetze der Einstimmung (principium identitatis). Dieses Gesetz fordert Uebereinstimmung im Denken, und duldet darin keinen Widerspruch, indem es das Denken nöthigt, den Gegensatz widersprechender Bestimmungen aufzuheben. Das Gesetz der Einstimmung ist daher nicht verschieden von dem Gesetze des Widerspruches (principium contradictionis); denn die durch das letztere gebotene Vermeidung des Widerspruches ist ja nichts Anderes, als die von dem ersteren verlangte Herstellung der Uebereinstimmung. Es ist aber auch nicht verschieden von dem sogen. Gesetze des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi medii tertii); denn dieses Gesetz findet seine Anwendung nur in solchen Fällen, bei welchen sich die Gegensätze nicht vereinbaren lassen. Dann ist es wieder nur die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung, welche dem Denken gebietet, sich für den einen oder anderen Gegensatz ausschließend zu entscheiden.

Die Logik hat sich bisher vergebens bemüht, den Grund des Identitätsgesetzes zu erforschen. Man meinte, die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung im Denken rühre daher, weil der Geist seinem Wesen nach Eines sey, und darum auch Alles nur als Einheit in sich aufzunehmen vermöge. Alles Denken, sagte man ferner, bestehe in einem Verbinden des Gedachten mit unserem Selbstbewußtseyn, wobei das Gedachte mit diesem Eins werden müsse. Was aber nicht unter sich übereinstimme, könne auch nicht mit dem Selbstbewußtseyn Eins werden. Diese und ähnliche Erklärungen machen indessen die Sache nicht klar. Daß der Geist nicht bloß Eines, sondern auch Vieles ist, beweist uns die unendliche Mannigfaltigkeit der sich aus ihm entwickelnden

Thätigkeiten und Erscheinungen. Wäre ferner die Einheit des Gedachten mit dem Selbstbewußtseyn wirklich eine nothwendige Bedingung des Denkens, so begreift man nicht, wie es dann möglich ist, daß wir überhaupt über den einfachen Ich-Gedanken hinaus und dazu kommen, etwas von demselben Verschiedenes zu denken. Ueberall zeigt sich die Möglichkeit des Denkens nicht bloß durch die Einheit, sondern auch durch den Widerspruch bedingt. Nicht einmal das Selbstbewußtseyn wäre möglich ohne den Widerspruch der einander entgegengesetzten Elemente von Subjekt und Objekt. Das Verweilen in der Einheit ist Unthätigkeit im Denken. Der Widerspruch erst treibt es zur Thätigkeit und zum Fortschritte. Das Denken soll den Widerspruch nicht fliehen, sondern ihn überwinden [3]).

Um den Grund des Identitätsgesetzes in der Kategorie von Substanz und Accidens zu erkennen, muß man zuvor die Bedeutung dieses Gesetzes gehörig aufgefaßt haben. Aber selbst dazu scheint die Logik bisher noch nicht gekommen zu seyn.

Die scholastischen Ausdrücke „Ens est ens“ und „Idem sibimet ipsi est idem“ sowie die Formeln A = A und A non est non A, mit welchen man heutzutage gewöhnlich die Sätze der Identität und des Widerspruches ausdrückt, lassen bei näherer Prüfung in sich gar keine Spur eines Denkgesetzes erkennen, weshalb schon Hegel diesen Sätzen die Eigenschaft solcher Gesetze entschieden absprechen zu müssen glaubte [4]). — Die Formel A = A sowie die angeführten scholastischen Ausdrücke enthalten reine Tautologie, bloßes Stehenbleiben bei einem und demselben Gedanken. Nun versteht man aber unter den Denkgesetzen allgemein solche Normen, welchen das Denken in seiner Bewegung und im Hervorbringen der Gedanken unterworfen ist. Wie kann dann in jenem bloßen Stillestehen und Festhalten des

---

3) Hegel, in dessen Philosophie der Widerspruch das Prinzip ist, worauf seine ganze Dialektik beruht, sagt hierüber (in seinen sämmtl. Werken Bd. IV S. 68): „Es ist eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik, als ob der Widerspruch nicht eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung sey, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennt festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seyns; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit.“

4) A. a. O. S. 37.

Denkens an dem nemlichen, bereits hervorgebrachten Gedanken der Ausdruck eines derartigen Gesetzes gelegen seyn?[5]) — Die andere Formel A non est non A enthält zwar eine Bewegung des Denkens, nemlich den Uebergang von A zu seinem Gegentheile non A, worauf dann dieses von jenem ausgeschlossen wird, und das Denken wieder zu A zurückkehrt. Aus dieser Hin- und Rückbewegung käme indessen die Formel A non est non A niemals zu Stande, wenn das Denken vor seinem Uebergange zu non A von A gänzlich Abschied nehmen und sich dem non A ausschließlich zuwenden würde. Es muß vielmehr bei dem Uebergange zu non A das A mit sich nehmen und beide mit einander in einem Gedanken verbinden. Dann kann es erst beide wieder von einander trennen und durch Ausstoßen des non A den ursprünglichen Gedanken A in seiner Reinheit wieder herstellen. Will man nun in dieser Formel ein Gesetz finden, nach welchem im Denken die Verbindung kontradiktorischer Gegensätze unmöglich seyn soll, so gleicht sie jenen Sittenpredigern, welche das, was sie Anderen vorschreiben, selbst nicht befolgen. Während sie eine solche Verbindung für unmöglich erklärt, beweist sie sogleich thatsächlich das Gegentheil, indem sie das angeblich Unmögliche wirklich vollbringt.

Andere, schon bei Aristoteles[6]) und den Scholastikern

---

5) Um zu beweisen, daß das Identitätsgesetz auch in diesem Sinne dem Denken etwas vorschreibe, was von demselben übertreten werden könne, berief sich Friedrich Fischer („Lehrbuch der Logik" 1838 S. 20) auf die Verrücktheit, bei welcher sich z. B. Einer für Gott den Vater hält, und auf die Lüge. Der Fehler besteht jedoch in diesen beiden Fällen nicht darin, daß nicht an einem und demselben Gedanken festgehalten, sondern darin, daß einem Subjekte ein falsches Prädikat beigelegt wird. — Ueberweg glaubte in der I Auflage seines „Systems der Logik" (S. 175 und zum Theile auch noch in der II Auflage S. 170) die in obigen Formeln enthaltene Leere und Tautologie durch „Umdeutung" des Identitätsgesetzes in die Definition der Wahrheit vermeiden zu sollen: „Das Urtheil ist dann wahr, wenn diejenige Vorstellungscombination, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, bejahend, und diejenige, die von derselben abweicht, verneinend gesetzt wird." Auch damit ist der Begriff eines Denkgesetzes völlig aus dem Auge verloren. Bei einem solchen Gesetze kann es sich immer nur darum handeln, das Denken selbst, nicht das durch das Denken vermittelte Erkennen zu bestimmen. Die Denkgesetze bestimmen die Möglichkeit, wie gedacht werden kann, und sind wohl zu unterscheiden von den Vorschriften der Methode, nach welchen gedacht werden soll.

6) Metaph. IV cap. 3 u. 4, dann XI cap. 5.

vorkommende Formeln, für den Satz des Widerspruches sind: „Non est simul affirmare et negare", dann: „Fieri non potest, ut idem simul sit ac non sit." Auch diese Formeln enthalten keinen entsprechenden Ausdruck des Gesetzes. — Die erste Formel darf jedenfalls nicht so verstanden werden, als solle damit gesagt seyn, daß es uns unmöglich ist, etwas zu denken und zugleich nicht zu denken. Denn einem Denkgesetze kann überhaupt nur das Denken, nicht das Nichtdenken unterworfen seyn. Das Negare enthält auch kein bloßes Nichtdenken, sondern ein verneinendes Denken, wobei das Gedachte als ausgeschlossen gedacht wird. Ausgeschlossen kann aber etwas immer nur von einem Andern werden. Der wahre Sinn dieser Formel kann also nur der seyn, daß es im Denken nicht möglich ist, etwas zugleich einem Andern beizulegen und von demselben auszuschließen. — Die zweite Formel drückt durch ihre objektive Fassung, in welcher sie sich gar nicht auf das Denken, sondern unmittelbar auf das Seyn der Dinge bezieht, kein logisches Gesetz aus. Einen solchen Ausdruck gewinnt sie erst dann, wenn man ihr den Sinn beilegt, daß etwas nicht zugleich als seyend und als nicht seyend gedacht werden könne. Auch in dieser Formel ist dann nur die gleichzeitige Bejahung und Verneinung des Seyns an einem Andern für unmöglich erklärt. — Beide Formeln können daher nur auf den Widerspruch von Prädikaten an einem und demselben Subjekte bezogen werden [7]. Aber selbst hier verbietet das Denkgesetz die Verbindung der entgegengesetzten Bestimmungen mit dem gemeinschaftlichen Subjekte nur unter gewissen Voraussetzungen. Aristoteles erklärt eine solche Verbindung nur insoweit für unmöglich, als die entgegengesetzten Bestimmungen mit dem Subjekte gleichzeitig (ἅμα) und in derselben Beziehung (κατὰ τὸ αὐτό) verbunden werden sollten [8]. Die ungleichzeitige Verbindung derselben (z. B. der weißen und der schwarzen Farbe an einem und demselben

---

7) Daß auch Aristoteles den Satz des Widerspruches so verstanden hat, erhellt nicht bloß aus der Fassung, deren er sich bei Aufstellung dieses Satzes bediente, sondern auch aus den] weitläufigen Erörterungen hierüber im IV. Buche seiner Metaphysik. In der Hauptstelle (cap. 3 § 10 2c.) heißt es ausdrücklich, daß Eines und Dasselbe (τὸ αὐτὸ) Einem und Demselben (τῷ αὐτῷ) unmöglich zugleich und in der nemlichen Beziehung zukommen und nicht zukommen (ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν) könne.

8) Ebendaselbst.

Gegenstande)[9]) oder ihre Verbindung in verschiedener Beziehung (z. B. der Gleichseitigkeit und Ungleichseitigkeit des Dreiecks, insoferne dadurch das Dreieck als Gattung in verschiedene Arten getheilt wird)[10]) ist damit nicht ausgeschlossen. Das Subjekt, welches die entgegengesetzten Bestimmungen annimmt, nennt Aristoteles die Substanz, und zwar insoferne es als Einzelnding fähig ist, dieselben nach einander anzunehmen, erste Substanz πρώτη οὐσία), und insoferne es als Gattung fähig ist, sie gleichzeitig in ihren Arten anzunehmen, zweite Substanz (δεύτερα οὐσία)[11]). In beiden Fällen bildet die Substanz das gemeinschaftliche Dritte, was die Gegensätze vereinigt. Der Grund, warum die erste Substanz nur ungleichzeitig, die zweite Substanz aber auch gleichzeitig Gegensätze in sich aufzunehmen vermag, liegt offenbar darin, daß die erste eine untheilbare Einheit ist, die zweite dagegen durch die Aufnahme artbildender Unterschiede getheilt wird[12]).

Beziehen sich die beiden eben betrachteten Formeln nur auf entgegengesetzte Prädikate, so entsteht nun die Frage, in welcher Weise das Identitätsgesetz auf entgegengesetzte Subjekte Anwendung findet. Die Prädikate werden von Subjekten ausgesagt und können durch diese vermittelt werden. Die Subjekte dagegen haben nichts mehr hinter sich, was sie unter einander vermitteln könnte, sondern stehen sich unabhängig einander gegenüber. Der Gegensatz von Subjekten ist daher ein stärkerer als der von Prädikaten. Es ist also wohl von selbst klar, daß das Identitätsgesetz, wenn es die Verbindung entgegengesetzter Prädikate nur mit Beschränkungen gestattet, die entgegengesetzter Subjekte umsoweniger unbeschränkt gestatten kann.

Subjekte können einander in der Art entgegengesetzt seyn, daß das eine nur in einer Verneinung des andern besteht

---

9) Categ. cap. 5 § 21.

10) Metaph. X cap. 8.

11) Categ. cap. 5.

12) Ib. § 16: Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτι τόδε τι σημαίνει. Ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. Ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπος ἢ ζῶον· οὐ μήν γε ἀληθές ἀλλὰ μᾶλλον ποῖόν τι σημαίνει· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται, καὶ τὸ ζῶον. — Metaph. X cap. 8 § 5: Λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα, ἣ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό. Ἐναντίωσις τοίνυν ἔσται αὕτη.

(z. B. A und non A), oder in der Art, daß jedes für sich eine *Bejahung*, aber eine *verschiedene* enthält (z. B. A und B). Die Gegensätze der ersten Art werden *kontradiktorische*, jene der zweiten Art *konträre* genannt. — Kontradiktorische Gegensätze zwischen Subjekten lassen sich durch gar nichts vermitteln [13]). Hier scheint daher das Denken immer nur auf die Wahl zwischen dem Einen oder dem Anderen beschränkt zu seyn, und das Eine nur *getrennt* vom Anderen gedacht werden zu können. Dennoch denken wir nichts leichter als Verbindungen solcher Gegensätze. Das Verneinende (non A) *können* wir gar nicht einmal anders denken, als in Verbindung mit dem Bejahenden (A); denn die reine Verneinung, bei welcher lediglich etwas ausgeschlossen wird, ist unmöglich, wenn nicht das Auszuschließende vorher im Gedanken gesetzt wird [14]).

Erst dann, wenn die kontradiktorisch entgegengesetzten Bestimmungen *als Prädikate* bestimmten Subjekten beigelegt werden, trennen sich beide wirklich von einander, und dann erst kann bei ihnen das Gesetz der Identität Anwendung finden. — Die konträren Gegensätze bestehen in verschiedenen Bestimmungen, welche sich nur theilweise unter einander ausschließen, im Uebrigen aber immer von einer gemeinschaftlichen Bestimmung eingeschlossen werden müssen. Mögen die Unterschiede zweier Dinge noch so groß seyn, und ihre Gegensätze noch so weit auseinander liegen, so gibt es immer noch einen Begriff, der sie beide umfaßt, und sämmtliche konträre Gegensätze finden sicher ihre gemeinschaftliche Einheit im höchsten Gattungsbegriffe des Seyns. Hier erfordert nun allerdings das Identitätsgesetz zur Verbindung der Gegensätze die Vermittlung durch eine gemeinschaftliche Bestimmung. Blau und Gelb z. B. können wir nicht zusammen denken, ohne sie entweder als Prädikate einem und demselben Gegenstande beizulegen oder sie beide unter ihren gemeinschaftlichen Begriff zu stellen und als Farben von einander zu unterscheiden.

Wenn wir also das Gesetz der Identität und des Widerspruches richtig ausdrücken wollen, so müssen wir sagen: *Das Denken kann eine und dieselbe Bestimmung nur durch entgegengesetzte Bestimmungen trennen und entgegengesetzte Bestimmungen nur durch eine und dieselbe*

13) Aristot. Metaph. X cap. 4: ἀντιφάσεως μηδέν ἐστι μεταξύ· τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται.

14) Vgl. oben Bd. I S. 135—136.

Bestimmung verbinden. Darin zeigt sich aber nur wieder die bereits abgeleitete Form der Kategorie von Substanz und Accidens.

Nach dieser Form ist im Denken die Entstehung wie die Aufhebung des Gegensatzes durch die Einheit bedingt. Wenn das Denken sich durch die Entwicklung der Gegensätze aus der Einheit der 3 Th ausbreitet, so geschieht es vom Anfange an in einer organischen Form, welche ihm in allen Gliedern die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit ermöglicht. Es setzt nemlich die Unterschiede immer an gemeinschaftliche Bestimmungen. Dadurch entstehen an diesen accidentelle Bestimmungen, deren Gegensatz immer in den substanziellen Bestimmungen aufgehoben ist. Schreitet nun das Denken von den accidentellen Bestimmungen zu den substanziellen aufwärts, so kehrt es durch die Aufhebung der Gegensätze in seine Einheit zurück. Schreitet es dagegen von den substanziellen Bestimmungen zu den accidentellen abwärts, so kann es die Gegensätze nur durch ihre gemeinschaftliche Einheit verbinden, und läßt es diese Einheit fallen, dann kann es sich im Herabsteigen immer nur für eine der möglichen Bestimmungen entscheiden und muß alle übrigen von sich weisen.

Das sogen. Gesetz des ausgeschossenen Dritten ist nur ein Ausdruck der Nothwendigkeit, welche das Denken den einander entgegengesetzten accidentellen Bestimmungen gegenüber zwingt, sich im Abwärtssteigen jedesmal einem der Gegensätze ausschließend zuzuwenden. Von den Logikern wird dieses Gesetz meistens so ausgedrückt: Kontradiktorisch entgegengesetzte Urtheile, wie „A ist B" und „A ist nicht B", können nicht beide unwahr seyn und gestatten auch nicht die Wahrheit eines dritten, mittleren Urtheiles zwischen beiden, sondern das eine von ihnen muß wahr seyn[15]), — oder: Jedem Subjekte kommt ein Prädikat entweder zu oder nicht zu (S ist entweder P oder nicht P)[16]). In beiderlei Ausdrucksweisen läßt sich jedoch unmöglich ein eigenes Denkgesetz erkennen. Kontradiktorisch entgegengesetzte Urtheile können schon nach dem Gesetze des Widerspruches nicht beide wahr seyn. Das Denken kann sich aber ein Urtheil nur dadurch als unwahr vorstellen, daß es dasselbe verneint. Nun enthält von den kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen jedes die Verneinung des andern. Keines kann verneint werden, ohne das andere zu be-

15) Ueberweg a. a. O. S. 199 § 79.

16) Drobisch a. a. O. S. 65.

jahen. Der Satz, daß nicht beide unwahr seyn können, ist daher ganz gleichbedeutend mit dem Satze, daß nicht beide wahr seyn können. Demgemäß enthielte das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nichts weiter, als was schon in dem Gesetze des Widerspruches gesagt ist. Ginge aber der Sinn des Gesetzes dahin, daß man gleichsam nur „in's Blaue hinausgreifen" dürfe, um bei jedem, noch so unpassenden Prädikate sicher zu seyn, daß wenigstens das kontradiktorische Gegentheil davon jedem beliebigen Subjekte beigelegt werden könne, so wäre ein solches Gesetz ohne allen Zweck und Bedeutung. Denn die Nothwendigkeit, daß jedem Subjekte von zwei kontradiktorischen Gegensätzen immer der eine als Prädikat zukommen muß, hat ihren Grund nur darin, daß das Denken Dasjenige, was es in dem einen setzt, in dem andern wieder hinwegnimmt. Um ein allgemeines Gesetz des Denkens zu seyn, darf der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht auf die kontradiktorischen Gegensätze eingeschränkt werden, sondern er muß auch die konträren Gegensätze umfassen und die Bejahung und Verneinung von Gegensätzen als eine Nothwendigkeit aussprechen, welche sich über das Denken im Ganzen erstreckt. Diese Nothwendigkeit liegt, wie wir sogleich sehen werden, in dem Verhältnisse der accidentellen Bestimmungen unter einander.

Außer dem Gegensatze von Substanz und Accidens treten nemlich in der zweiten nothwendigen Denkbewegung noch weitere Gegensätze hervor:

1) der Gegensatz der + Th und — Th in den accidentellen Bestimmungen, worauf deren Verschiedenheit beruht,
2) ein weiterer Gegensatz in der + Th, welche in der substanziellen Bestimmung einfach und in den accidentellen Bestimmungen mehrfach bestimmt ist.

Durch die Vermittlung dieser Gegensätze entstehen die Nebenkategorien der Qualität oder der Position und Negation und der Quantität oder der Einheit und Vielheit.

b. Nebenkategorien:

α. Position und Negation.

§ 119.

Eine verschiedene Bestimmung der Substanz in ihren Accidenzen ist nur dadurch möglich, daß die + Th und — Th in den accidentellen Bestimmungen ungleich mit einander verbunden werden, so daß in jeder von diesen Bestimmungen etwas gesetzt wird, was in der andern nicht gesetzt wird.

Alles Denken besteht darin, daß durch die — Th eine Bestimmung in die + Th gesetzt wird. Auch das verneinende Denken muß also in einem solchen Setzen bestehen, und zwar in einem entgegengesetzten Setzen, wodurch das Zuverneinende im Denken ausgeschlossen wird. Soll nun dasjenige, was in die + Th gesetzt wurde, selbst wieder ausgeschlossen werden, so kann dieses nur geschehen durch eine neue Bestimmung der + Th zur gegentheiligen Form. Die neue Bestimmung enthält dann nur in einer Hinsicht eine Verneinung, nemlich insoweit dadurch die früher gesetzte Form ausgeschlossen wird, in anderer Hinsicht dagegen, insoweit dadurch eine neue Form gesetzt wird, eine Bejahung. Die Verneinung ist daher hier mit der Bejahung vermischt und unzertennlich verbunden. Soll die Verneinung in ihrer Reinheit zu Tage treten, so kann dieses nur in der Art geschehen, daß etwas im Denken ohne neue Bestimmung der + Th ausgeschlossen wird, und dieses ist wieder nur dadurch möglich, daß Verschiedenes gesetzt wird, und in Jedem davon etwas gesetzt wird, was in dem Anderen nicht gesetzt wird. Dann ist in Jedem etwas ausgeschlossen, was in dem Andern gesetzt ist, sohin in Jedem etwas gesetzt und etwas ausgeschlossen. Das Gesetzte erscheint dann als Position, das Ausgeschlossene als Negation.

Eine ungleiche Verbindung der + Th und — Th in den accidentellen Bestimmungen läßt sich ferner nur in der Weise denken, daß der Gegensatz beider Elemente in jeder einzelnen Bestimmung bloß theilweise aufgehoben wird. In den verschiedenen Bestimmungen zusammengenommen muß aber dieser Gegensatz doch vollständig zur Aufhebung gelangen, weil sonst die Denkhandlung gar nicht zu Stande kommen könnte. Hieraus folgt, daß Position und Negation in den verschiedenen Bestimmungen einander entsprechen müssen, und jede Position in der einen Bestimmung durch eine Negation in der ihr entgegengesetzten Bestimmung bedingt ist.

Das nemliche Verhältniß zwischen Position und Negation findet sich auch in der äußeren Natur. Der Schatten ist z. B. die Negation des Lichtes, die Kälte Negation der Wärme. Licht und Schatten, Wärme und Kälte zeigen sich uns indessen niemals unmittelbar unter sich, sondern immer nur an verschiedenen Objekten ausgeschlossen. Wir erkennen ihren Unterschied nur aus den Gegensätzen heller und dunkler, warmer und kalter Objekte. Die dunkeln Körper sind vom Lichte durch die hellen, die kalten Kör-

per von der Wärme durch die warmen ausgeschlossen. Ohne helle Körper gäbe es keine dunkeln, ohne warme keine kalten, und je mehr ein Körper Licht und Wärme für sich in Anspruch nimmt, desto mehr bewirkt er Dunkelheit und Kälte in den übrigen.

β. Einheit und Vielheit.

§ 120.

Die Verschiedenheit der Bestimmungen in der zweiten nothwendigen Denkbewegung zeigt sich bei der Vergleichung des Inhaltes, zu was in jeder derselben die + Th durch die — Th bestimmt wurde. Sehen wir jedoch von dem Inhalte der Bestimmungen ab, und behalten wir nur soviel im Auge, daß sie überhaupt unter sich verschieden sind, so erscheint jetzt die + Th mehrfach bestimmt, während sie bei der ersten Denkbewegung nur einfach bestimmt wurde. Damals war sie nur Materie einer Form; jetzt ist sie Materie mehrerer Formen [1]). — Im Uebergange von den accidentellen Bestimmungen zu der substanziellen Bestimmung hält nun das Denken zwar die Verschiedenheit der ersteren überhaupt noch fest, findet aber zugleich ihre Verschiedenheit in der substanziellen Bestimmung aufgehoben. Letztere wird jetzt zur Einheit, welche die accidentellen Bestimmungen als Vielheit unter sich begreift.

Auch in der äußeren Natur entsteht alle Vielheit durch verschiedene Bestimmung eines und desselben Bestimmbaren. Wenn wir die Dinge zählen oder messen, so müssen wir von dem, was an ihnen verschieden ist, absehen und sie als gleichartig behandeln, zugleich aber festhalten, daß sie überhaupt verschieden sind [2]). Die Vielheit entsteht also auch hier durch die Aufnahme des verschieden Bestimmten in eine höhere Einheit mit Festhaltung der Verschiedenheit.

Die Begriffe von Einheit und Vielheit setzen sich gegenseitig nothwendig voraus, so daß keiner von ihnen ohne den andern gedacht werden kann. Wenn etwas als Eins gedacht wird, so ist damit schon der Anfang zum Zählen gemacht und eine Reihe eröffnet, in welcher die Vielheit bereits als möglich gesetzt ist. Die

1) Nach der Lehre des Aristoteles ist es die Form, welche theilt und durch Theilung die Vielheit hervorbringt, die Materie dagegen, welche getheilt wird, und aus welcher dadurch die Vielheit entsteht. Metaph. VII cap. 13 § 16, XII cap. 8 § 24.

2) Vgl. oben S. 19.

Vielheit aber kann nur durch Zusammenfassen von Einheiten zu einer gemeinschaftlichen Vorstellung gedacht werden.

Insoweit die Quantität in der ersten nothwendigen Bewegung des Denkens als Nebenkategorie von Substanz und Accidens entsteht, findet sich übrigens in ihr noch nicht der Gegensatz einer gesonderten und stetigen (discreten und continuirlichen) Größe, wodurch sich erst die Vielheit in eine zählbare und meßbare scheidet. Der allgemeine Begriff der Größe erhält erst dann seine näheren Bestimmungen, wenn das reine Denken einmal seine Formen so weit entwickelt hat, daß sich die accidentellen Bestimmungen, obwohl ihre Verbindung in und mit der Substanz eine nothwendige und innerlich unauflösliche ist, doch wenigstens äußerlich, für die Erscheinung unter sich und von der Substanz trennen. Diese Trennung erfolgt erst durch den Raum und die Zeit, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen wollen.

II. im Verkehre mit der Außenwelt: Raum und Zeit.

§ 121.

Wenn wir uns bei der Betrachtung des gestirnten Himmels die Ausdehnung des ganzen Weltgebäudes vorstellen, und an die ungeheueren Entfernungen denken, bei deren Zahlen nach den Schätzungen der Astronomen die Reihen von Ziffern gar kein Ende nehmen wollen, — dann ergreift uns unwillkührlich ein Erstaunen. Dieses Erstaunen gilt aber nur der Größe und dem Reichthume Dessen, was da im Raume existirt. Die Größe des Raumes selbst kann unmöglich unsere Verwunderung erregen. Denn ihn können wir uns überhaupt nur als unendlich vorstellen, und mag eine Entfernung in ihm noch so groß seyn, so kostet es nur einen Gedanken, um sie millionenmal zu vergrößern. In anderer Hinsicht ist aber der Raum seiner Eigenthümlichkeit wegen allerdings geeignet, unsere Verwunderung im höchsten Grade zu erregen, und darum wohl werth, daß wir ihn näher betrachten und erforschen, was er an sich ist.

Der Raum für sich allein, ohne die in ihm existirenden Dinge gedacht, ist eine so leere Vorstellung, daß man sich versucht fühlen könnte, ihn geradezu dem Nichts gleichzustellen [1]). Dazu werden

1) Dieser Versuchung unterlag Ulrici, wenn er (in s. „System der Logik" S. 257) vom leeren Raume sagt, er sey „kein Begriff, aber auch keine Anschauung, sondern eine Fiktion, eine Illusion, ein Etwas, das man sich vorzustellen wähnt, aber in Wahrheit nicht vorstellt."

wir uns aber doch nicht verstehen können, wenn wir überlegen, daß der Raum eine nothwendige Bedingung für die Möglichkeit aller Körper ist, so daß diese ohne ihn nicht existiren könnten, weil sich kein Platz für ihre Existenz fände. Wäre es auch so, wie Kant behauptete, daß die Dinge außer uns nicht im Raume existiren, sondern uns nur in ihm erscheinen[2]), so bliebe der Raum immer noch insoferne eine unumgänglich nothwendige Bedingung für sie, als sie uns ohne den Raum wenigstens nicht erscheinen könnten. Selbst J. G. Fichte, welcher die objektive Wirklichkeit der äußeren Dinge gänzlich läugnete, fand sich nichtsdesto weniger genöthiget, eine Deduktion des Raumes zu versuchen, um, wie er selbst sagt[3]), seine idealen Objekte stellen zu können.

Den Raum vermögen wir uns ferner, wie schon erwähnt, nur unendlich zu denken. Aber eben daraus scheint zu folgen, daß wir ihn eigentlich gar nicht zu denken vermögen. Denn um etwas wahrhaft zu denken, müssen wir uns davon eine vollendete Vorstellung bilden. Die Vorstellung des Raumes können wir aber niemals vollenden, weil er unendlich ist.

Im unendlichen leeren Raume, sollte man meinen, stehe jeglichem Dinge die Bewegung vollkommen frei, und die allergrößte Möglichkeit hiezu müsse Demjenigen eingeräumt seyn, was für sich selbst am wenigsten Raum in Anspruch nimmt, nemlich dem Punkte. Wenn man es aber versucht, sich die Bewegung eines Punktes im unendlichen leeren Raume vorzustellen, so findet man, daß dieselbe schlechterdings unmöglich ist. Eine Bewegung ist nur möglich durch Veränderung eines bestimmten Ortes. Im unendlichen leeren Raume ist aber der Ort, welchen der Punkt einnimmt, nur durch den Punkt selbst bestimmt. Mögen wir uns also den Punkt denken, wie wir wollen, so bleibt er immer an dem nemlichen Orte, und wir sind nicht im Stande, ihn von da hinweg zu bringen. Selbst zwei Punkte reichen noch nicht aus, um uns eine Bewegung im unendlichen leeren Raume vorstellig machen zu können. Wir finden immer noch keine Möglichkeit, eine Annäherung oder Entfernung zwischen beiden Punkten zu unterscheiden. Erst mit dem Hinzukommen eines dritten Punktes beginnt diese Möglichkeit, aber auch hier nur unter der Voraussetzung, daß die Bewegung nicht in

---

2) Vgl. oben S. 111.

3) „Grundlage der ges. Wissenschaftslehre". S. 138 in der Note.

einer gleichmäßigen Annäherung oder Entfernung aller drei Punkte unter einander besteht. Wollten wir annehmen, daß sich alle Punkte in der Welt gleichmäßig einander nähern oder von einander entfernen, heute alle Dinge 100mal kleiner geworden seyen, als sie gestern waren, und morgen 1000mal größer werden, als sie heute sind, so wäre eine solche Veränderung ohne alle sich gleich bleibende Entfernung, nach welcher sie sich bemessen ließe, nicht zu unterscheiden, und wenn man sich eine solche Veränderung im unendlichen leeren Raume vorzustellen sucht, findet sich, daß sie gar nicht gedacht werden kann.

Bekannt sind endlich noch die Widersprüche, durch welche der eleatische Philosoph Zeno die Unmöglichkeit einer Bewegung im Raume überhaupt zu beweisen suchte, und deren Lösung weit schwieriger ist, als sie dem sogen. gesunden Menschenverstande bei dem Anhören dieser vermeintlichen „Sophismen" zu seyn scheint.

Auch die Zeit ist ein äußerst merkwürdiges und räthselhaftes Ding. Sie besteht in einem ununterbrochen fortfließenden Strome, von welchem wir uns ebenso wie beim Raume keinen Anfang und kein Ende zu denken vermögen. Dieser Strom ergreift alle Dinge außer uns und reißt sie unaufhaltsam mit sich fort. Alles außer uns ändert sich im Laufe der Zeit. Auch wir selbst nehmen vielfachen Antheil an dieser allgemeinen Bewegung. Unsere Zustände, Ansichten und Bestrebungen wechseln; wir altern und gehen einer körperlichen Auflösung entgegen. Nur das Innerste unseres Wesens, wo unser Selbstbewußtseyn thront, bleibt unberührt von allem Wechsel immer Eines und das Nemliche, und erblickt den Strom der Zeit mit allen Dem, was in ihm kommt und geht, unter sich. Während ferner jede Macht in der Natur ihre Schranke in einer anderen, ihr entgegengesetzten findet, vermögen wir uns gar keine Macht zu denken, welche im Stande wäre, der Zeit in ihrem Laufe Einhalt zu gebieten. Trotzdem aber, daß der Zeit nichts widersteht, gelangt sie doch zu keinem Ziele, sondern verliert sich ganz und gar in sich selbst. Sie bewegt sich aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft. Allein in der Vergangenheit ist sie nicht mehr und in der Zukunft noch nicht. Nur in der Gegenwart scheint sie zu seyn. Aber auch in dieser hat sie keinen Bestand, sondern ist in immerwährender Flucht vor sich selbst begriffen.

Die Zeit scheint ferner etwas von den Veränderungen der Dinge Verschiedenes zu seyn; denn alle diese Veränderungen fal-

len in die Zeit, und laufen in ihr mit und neben einander fort. Wenn wir aber schnelle und langsame Veränderungen unterscheiden, so erkennen wir ihren Unterschied nicht dadurch, daß wir sie mit der Zeit selbst vergleichen. Wir vergleichen vielmehr immer nur die Veränderungen unter sich, und gebrauchen die einen als Maß zur Bestimmung der Zeit in den anderen. Würden sich also alle Bewegungen in der Zeit gleichmäßig verändern, heute z. B. 100mal schneller als gestern und morgen 1000mal langsamer als heute werden, so hätten wir kein Maß, nach welchem wir eine solche Veränderung zu unterscheiden vermöchten. Finden aber die Begriffe von Schnell und Langsam auf die Zeit selbst keine Anwendung, dann sind nicht bloß wir nicht im Stande, eine solche Veränderung zu unterscheiden, sondern sie ist schon an sich gar nicht möglich, und wir kommen am Ende zu dem Schlusse, daß die Begriffe von Schnell und Langsam auf die Veränderungen der Dinge im Ganzen gerade so wenig Anwendung finden, wie auf die Zeit selbst, sondern sich nur auf das Verhältniß der einzelnen Veränderungen unter einander beziehen. Wären wir also im Stande, sämmtliche Bewegungen in der Welt auf ein gemeinsames Maß zurückzuführen, so könnten wir zwar alle übrigen Bewegungen mit diesem Maße vergleichen und hienach ihre Schnelligkeit bestimmen; es wäre uns aber unmöglich in der Schnelligkeit der zum Maße genommenen Bewegung selbst uns noch eine Zunahme oder eine Abnahme oder auch nur ein Gleichbleiben zu denken.

Die Eigenthümlichkeiten von Raum und Zeit sind völlig unbegreiflich, wenn man beide als etwas Wesenhaftes außer dem Denken betrachtet, wie sie sich der gemeine Menschenverstand vorzustellen gewohnt ist. Sie verlieren aber ihre Unbegreiflichkeit und erklären sich ganz von selbst, wenn man einmal Raum und Zeit als dasjenige erkannt hat, was sie wahrhaft sind, nemlich als bloße Formen des Denkens.

Nach § 89 entsteht die Vorstellung des Raumes bei der äußeren Anschauung in uns durch unsere eigene Thätigkeit, indem wir die außer und neben einander befindlichen Theile der Objekte zu einer Einheit verbinden. Da wir keine andere Thätigkeit in uns haben, als die drei Elementarthätigkeiten (Th), so muß es eine von diesen seyn, welche die Vorstellung des Raumes in uns bewirkt, und es fragt sich nur, welche? — Wir finden den Raum immer außer uns, niemals in uns. Selbst die

bloß gedachten geometrischen Figuren konstruiren wir in keinen anderen Raum, als in den außer uns befindlichen, indem wir ihn hiebei als leer denken. Von den 3 Th geht aber nur die + Th über das Subjekt hinaus. Die — Th befaßt sich nur mit der Bestimmung der + Th zum eigenen Seyn [4]) und der Form des eigenen Seyns zur Gedankenwelt [5]), die ± Th nur mit der Verbindung der + Th und — Th unter einander [6]). Die + Th ist deshalb auch allein fähig, Bestimmungen von äußeren Objekten anzunehmen und durch die Annahme solcher Bestimmungen den Verkehr des Subjekts mit den Objekten zu vermitteln. Sie muß daher diejenige Thätigkeit seyn, durch welche die Vorstellung des Raumes in uns entsteht. Wendet sie sich nach außen, so kann sie sich außer uns in allen möglichen Richtungen verbreiten. Ihrer Einfachheit wegen kann sie uns aber dann auch in ihrer Verbreitung immer nur als Einheit erscheinen und auf gleiche Weise alle Bestimmungen, welche sie in ihrer Verbreitung durch die äußeren Objekte erhält, nur zu einer Einheit verbunden unserer Anschauung darstellen.

Die Vorstellung der Zeit entsteht ferner nach § 89 gleichfalls durch unsere eigene Thätigkeit, indem wir die entgegengesetzten Zustände, welche wir nach und nach an den nemlichen Objekten wahrnehmen, zu einer Einheit verbinden. Die Objekte können hiebei innere oder äußere seyn; denn nicht bloß in den Veränderungen der äußeren Dinge, sondern auch in der Aufeinanderfolge unserer eigenen Gedanken bemerken wir einen Verlauf der Zeit. Demgemäß muß auch hier die Verbindung durch die + Th geschehen, weil nur diese im Subjekte nach innen und außen zugleich gerichtet ist, sowohl von der eigenen — Th als auch von den äußeren Objekten Bestimmungen annehmen kann. Insoferne die + Th diesen Bestimmungen unterliegt, wird sie selbst von dem Strome derselben mit fortgerissen. Sie kann nicht aus ihrer eigenen Bewegung heraus und selbständig den aufeinander folgenden Bestimmungen gegenübertreten, um sie mit einander zu verbinden. Die Verbindung kommt aber dadurch zu Stande, daß die ± Th sämmtliche Bestimmungen der + Th durch die — Th an dem eigenen Seyn hervorbringt, so daß sie sich

4) Vgl. oben Bd. I S. 237.
5) Vgl. ebend. S. 241.
6) Vgl. ebend. S. 238.

zu diesem verhalten wie Accidenzen zur Substanz[7]). Im Denken bestehen die Objekte selbst aus lauter solchen Bestimmungen[8]). In der äußeren Anschauung wird zwar die + Th durch die äußeren Objekte bestimmt, jede derartige Bestimmung aber durch eine entgegengesetzte Bestimmung der + Th von der — Th wieder aufgehoben und dann diese entgegengesetzte Bestimmung gleichfalls an dem eigenen Seyn hervorgebracht[9]). Wenn nun das auf solche Weise von innen und außen bestimmte eigene Seyn für die neu aus ihrem Grunde, dem Vermögen der Selbstbestimmung, entspringende + Th zum Gegenstande der inneren Anschauung wird[10]), so erscheint dieser vermöge ihrer Einheit nicht bloß das eigene Seyn immer als ein und das nemliche, sondern indem sie dasselbe von seinen Bestimmungen unterscheidet, gestalten sich ihr auch diese Bestimmungen zu einer fortlaufenden Reihe von Accidenzen, welche durch ihre Verbindung mit der Substanz unter sich zusammenhängen.

Raum und Zeit sind also beide Formen der + Th. Der Raum entsteht durch die Bewegung dieser Thätigkeit nach außen, die Zeit durch deren Bewegung nach innen. In der ersten Bewegung gibt das Subjekt seine bestimmbare Thätigkeit dem bestimmenden Elemente der äußeren Objekte preis, in der zweiten zieht es diese Thätigkeit wieder in sich selbst zurück, um sich gegen die äußeren Bestimmungen zu behaupten. Wir schauen darum im Raume alle körperlichen Dinge außer uns, in der Zeit uns selbst als Dasjenige, was bei allem Wechsel Eines und das Nemliche bleibt. Dieses unser Selbst war Zeuge des Vergangenen, ist Zeuge des Gegenwärtigen und verbürgt uns durch seine Unabhängigkeit von allen äußeren Bestimmungsursachen, daß es auch Zeuge des Künftigen seyn werde.

Trifft die + Th in ihrer Richtung nach außen mit Objekten zusammen, so verbindet sie die von denselben erhaltenen Bestimmungen zu einer gemeinschaftlichen Anschauung, und es erscheint uns dann der Raum mit Objekten erfüllt. Findet sie aber hier keine Objekte oder wird sie von allen in der Anschauung derselben erhaltenen Bestimmungen (durch Abstraktion) wieder frei, dann entsteht in uns jene Anschauung, welche sonst nichts zum

7) Vgl. ebend. S. 241.
8) Vgl. ebend. S. 148.
9) Vgl. ebend. S. 187.
10) Vgl. ebend. S. 244.

Gegenstande hat, als die ungehemmte Bewegung der + Th selbst in ihrer Ausbreitung und Einheit, oder die Vorstellung des leeren Raumes.

Trifft ferner die + Th in ihrer Richtung nach innen aufeinanderfolgende Bestimmungen des eigenen Seyns, dann erscheint uns die Zeit mit Veränderungen erfüllt. Findet sie dagegen hier keine solchen Bestimmungen, oder denken wir uns dieselben hinweg, dann bleibt uns in der Anschauung nur noch das eigene Seyn und das ununterbrochene Fortfließen der + Th aus ihrem Grunde in das eigene Seyn, welches uns die Möglichkeit neuer Wahrnehmungen offen erhält, in Wirklichkeit aber uns eine solche nicht darbietet, oder die leere Zeit.

Kant hat also Recht, wenn er Raum und Zeit „subjektive Anschauungsformen" nennt. Sie sind beide Formen unserer eigenen Denkthätigkeit, durch welche die Möglichkeit der äußeren Anschauung in ihren beiden Vorgängen bedingt ist. Der Raum ist die Form der + Th im realen Vorgange und die Zeit die Form der + Th im idealen Vorgange der äußeren Anschauung [11]). Kant hat auch Recht, wenn er beide zu den Gegenständen der inneren Anschauung rechnet [12]). Den Zeitverlauf bemerken wir nur durch die Vergleichung eines Gegenwärtigen mit einem Vergangenen in der inneren Anschauung. Den Raum finden wir zwar in jeder äußeren Anschauung, aber immer nur als etwas durch unsere eigene Denkthätigkeit zu den Gegenständen der äußeren Anschauung Hinzugekommenes, was eben deshalb auch dann, wenn wir diese Gegenstände hinwegdenken, noch immer in unserem Denken zurückbleibt. — Jeder Mensch macht sich auf diese Weise seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit. Wenn zwei Menschen zugleich das Nemliche sehen, so sehen sie dasselbe nicht in einem Raume und in einer Zeit, sondern nur die gleiche Thätigkeit ist es, welche in den Anschauungen beider die gleiche Vorstellung des Raumes und der Zeit hervorbringt. Die Gesammtzeit, in welcher die ganze Menschengeschichte verläuft, ist auf diese Weise zusammengesetzt aus den Zeiten aller einzelnen Menschen, wobei sich jeder Mensch durch die Vorstellung seiner eigenen Lebensereignisse eine besondere Zeit bildet, und diese im Denken rückwärts verlängert, um sich auch noch die früheren Ereignisse, von welchen er durch Ueberlieferung Kunde erhält, vorstellen zu können.

11) Vgl. ebend. S. 11 u. 183.

12) Vgl. ebend. S. 147 Note 5.

Kant hat sich indessen durch die Entdeckung, daß Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen seyen, zu der weiteren Behauptung verleiten lassen, daß beide nur subjektive Anschauungsformen und sonst gar nichts seyen. Zu dieser Behauptung war aber Kant offenbar nicht mehr berechtiget; denn er hat die Frage, ob dem Raume und der Zeit außer ihrer Eigenschaft als subjektive Anschauungformen nicht auch eine objektive Bedeutung zukomme, gar nicht zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht. Diese Frage ist überhaupt eine äußerst schwierige, und kann erst jetzt ihre Lösung finden, nachdem wir die erforderlichen Mittel hiezu durch unsere analytische Forschung gewonnen haben.

Daß dem Raume und der Zeit im Objektiven gar nichts entspricht, können wir unmöglich annehmen. Wären beide wirklich bloß Erzeugnisse unserer eigenen Denkthätigkeit, so könnten auch die Bestimmungen des Raumes und der Zeit an den einzelnen Dingen nur wieder in unserer eigenen Denkthätigkeit ihren Grund haben. Dann müßte es aber im Allgemeinen von unserem Belieben abhängen, wo und wann wir uns in der äußeren Anschauung die Dinge vorstellen wollen. Dieses ist jedoch keineswegs der Fall. Wir fühlen uns in der äußeren Anschauung insbesondere auch in Beziehung auf die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen durch eine Nothwendigkeit gebunden, vermöge welcher wir uns dieselben im Raume und in der Zeit nur so neben und nach einander vorstellen können, wie wir sie uns wirklich vorstellen. Ist aber das Nebeneinanderseyn und die Aufeinanderfolge der Dinge objektiv bestimmt, so folgt hieraus, daß der subjektiven Verbindung durch unsere Denkthätigkeit eine gleiche objektive Verbindung des Räumlichen und Zeitlichen an den Dingen entsprechen muß. Die Möglichkeit einer solchen objektiven Verbindung erklärt sich uns aus den objektiven Elementen. Der + Th unter den subjektiven Elementen entspricht die + M unter den objektiven Elementen. Die + M ist ebenso darauf gerichtet, sich in's Unendliche auszubreiten, wie die + Th [13]), und wird im Hervorbringen der äußeren Dinge auf gleiche Weise durch die — M bestimmt, wie die + Th durch die — Th. Durch sie ist alles aus ihr Entstandene, mag es unter sich noch so verschieden seyn, neben einander zur Einheit verbunden. Aber auch das Werden der Dinge nach einander ist durch das unbedingte Seyn, welches alle Bestimmungen der + M in sich und unter sich be-

13) Vgl. ebend. S. 312, 384, 387 u. 388.

greift, zur Einheit verbunden, und dieses Seyn bildet gleichfalls eine unerschöpfliche Quelle, aus welcher auch nach Vollendung und Begrenzung der räumlichen Produktion immer noch die + M entspringt und zu neuer Produktivität übergeht (§ 66). Beide Verbindungen entsprechen also in gewisser Hinsicht den Formen des Raumes und der Zeit. Da sie jedoch nicht zu den Dingen gehören, sondern nur zu dem schöpferischen Grunde, aus welchem die Dinge entstanden sind, so erhalten wir durch sie in der sinnlichen Anschauung die Dinge nur innerlich und wesentlich verbunden, äußerlich und in der Erscheinung aber unverbunden, so daß unser Denken beide Verbindungen im Raume und in der Zeit erst neu herzustellen hat. Hiebei kann aber unser Denken die Dinge neben und nach einander nur so wieder verbinden, wie sie objektiv verbunden sind, also nur die objektiven Verbindungen derselben subjektiv wiederholen. Will man nun die objektiven Verbindungen ebenso wie die subjektiven Raum und Zeit nennen, so läßt sich allerdings sagen, daß die Dinge uns nicht bloß im Raume und in der Zeit erscheinen, sondern daß sie auch im Raume und in der Zeit sind.

Bei näherer Prüfung zeigt sich jedoch, daß die Verbindungen der Dinge durch die objektiven Elemente bei weiten nicht die nemlichen Formen sind, welche Raum und Zeit im eigentlichen Sinne genannt werden. In der objektiven Welt bewegt sich die + M nur in einer Richtung, in welcher sie von der — M allein Bestimmungen erhält. Im Subjekte dagegen muß sich die + Th, um den Raum und die Zeit hervorbringen zu können, in zwei Richtungen, nach innen und außen, bewegen und nach beiden Seiten hin, von der eigenen — Th und den äußeren Objekten, Bestimmungen annehmen. Der Raum entsteht ferner nicht schon durch die Ausbreitung der + Th überhaupt, sondern erst dadurch, daß sich die + Th von einem Punkte aus, auf welchen sich der Geist durch die Selbstbestimmung zum eigenen, subjektiven Seyn zurückgezogen hat, und wo sich sein Seyn im Gegensatze zu allem übrigen, objektiven Seyn befindet, nach außen verbreitet. Ebenso entsteht auch die Zeit nicht schon dadurch, daß die + Th überhaupt wiederholte Bestimmungen erhält, sondern erst dadurch, daß diese Bestimmungen wechselnde Accidenzen des zur Substanz bestimmten eigenen Seyns werden. In der objektiven Welt dagegen begreift das unbedingte Seyn, von welchem die 3 M ausgehen, alle Bestimmungen der + M und damit auch alle Arten des Seyns in sich und unter sich. Es gibt außer ihm

gar keine Möglichkeit eines anderen Seyns mehr, in welche sich die + M verbreiten könnte, und darum kann auch die + M keine Bestimmungen annehmen, wodurch das unbedingte Seyn einem Wechsel unterworfen würde. Will man die Reihe fortgesetzter Bestimmungen der + M, durch welche die Gattungen und Arten des bedingten Seyns entstehen, eine ideale Zeit, und die Ausbreitung des bedingten Seyns in seinen Unterschieden einen idealen Raum nennen [14]), so haben wir hiegegen nichts einzuwenden. Nur übersehe man hiebei nicht die wesentliche Verschiedenheit vom Raume und von der Zeit im eigentlichen Sinne. Was man die ideale Zeit und den idealen Raum nennt, ist nichts als die Form des Werdens und des Seyns, welche aus dem unbedingt Seyenden dadurch entsteht, daß sich die 3 M fortgesetzt in den Kategorien von Ursache und Wirkung und von Substanz und Accidens bewegen. Als eigene und selbständige Form ist und bleibt Raum und Zeit ausschließlich eine Kategorie für den endlichen Geist.

Raum und Zeit setzen sich ferner wechselseitig voraus. Beide verdanken ihr Entstehen dem Gegensatze von subjektivem und objektivem Seyn im endlichen Geiste, womit sich erst die Richtungen der + Th nach innen und außen scheiden. Bei dieser Scheidung kann der endliche Geist unmöglich seine + Th nach außen wenden, ohne zugleich sein eigenes Seyn als subjektives festzuhalten, weil ihm mit diesem auch das „Außen", d. i. die Möglichkeit eines objektiven Seyns verschwinden würde. Aus dem Raume folgt also nothwendig die Zeit, wenigstens als leere Zeit. Der endliche Geist kann aber auch unmöglich sich selbst zum eigenen, subjektiven Seyn bestimmen, ohne dasselbe als solches vom fremden, objektiven zu unterscheiden, und letzteres wenigstens als möglich außer sich zu setzen, also ohne seine + Th nach außen zu wenden. Aus der Zeit folgt also nothwendig der Raum, wenigstens als leerer Raum. — Raum und Zeit sind daher auch in unserem Bewußtseyn immer unzertrennbar mit einander verbunden. Der Raum dauert in der ganzen Zeit, und die Zeit verfließt im ganzen Raume. Wir messen den Raum durch die Zeit, welche eine bestimmte Bewegung braucht, ihn zu durchlaufen, und die Zeit durch den Raum, welchen eine bestimmte Bewegung in ihr zurückzulegen vermag. Wie es ohne den Zusammenhang der

---

14) Vgl. oben S. 182.

äußeren Anschauung mit dem Denken für uns keinen Unterschied der Dinge im Raume gäbe, so gäbe es auch ohne den Zusammenhang des Denkens mit der äußeren Anschauung für uns keinen Unterschied unserer Gedanken in der Zeit. Was wir einmal vollständig begriffen haben, können wir Alles zugleich mit einander denken, mag es noch so viele Bestimmungen in sich enthalten. Nur insoferne wir noch Unbegriffenes erfassen, wobei unser Denken immer mehr oder minder von der äußeren Anschauung abhängt, oder wenn wir Bestimmungen mit einander verbinden, die erst aus der Erinnerung geholt werden müssen und in dieser an äußere Anschauungen geknüpft sind [15]), bedürfen wir verschiedener, in der Zeit aufeinander folgender Gedanken. Ein Mensch, der gewohnt ist, sich beim Rechnen immer geschriebener Ziffern zu bedienen, braucht viele Gedanken und lange Zeit, wenn er eine nur wenig verwickelte Rechnung ohne dieses Hülfsmittel ausführen soll. Wer sich dagegen an das Rechnen „im Kopfe" gewöhnt hat, wird leicht und schnell damit fertig, und durch fortgesetzte Uebung kann man es dahin bringen, große Rechnungen mit einem einzigen Gedanken zu vollenden, wobei man sogleich bei dem Hören der Aufgabe wie mit einem Blicke im Geiste die Lösung schon fertig vor sich sieht.

Raum und Zeit setzen ferner beide die vorhergehenden Kategorien von Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz voraus. Ohne die erste Kategorie könnte der endliche Geist seine + Th überhaupt nicht bestimmen, und ohne die zweite Kategorie könnte er seine + Th nicht auf entgegengesetzte Weise bestimmen. Eine entgegengesetzte Bestimmung ist es aber bereits, wodurch die + Th in die beiden Richtungen nach innen und außen getrennt wird. Auf dieser Trennung beruht die Möglichkeit der obersten Artbegriffe im endlichen Geiste, nemlich der Vorstellungen des subjektiven und objektiven oder des ideellen und reellen Seyns.

ββ) **Formen des reinen Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente**

1. im Erkennen.

1. Hauptkategorie: Grund und Folge.

§ 122.

Durch die erste, ursprüngliche Selbstbestimmung wird nur das Seyn des endlichen Geistes beschränkt. Sein Vermögen bleibt

15) Vgl. oben Bd. I S. 265.

unbeschränkt, unendlich. Es muß daher das eigene Seyn des endlichen Geistes überschreiten. Wenn sich aber nun die + Th nach außen wendet, um sich im Raume auszubreiten, so trifft sie hier das objektive Seyn, welches den Raum bereits eingenommen hat und sich in demselben zu behaupten strebt, indem es die + Th in ihre ursprüngliche Schranke zurückweist. Der endliche Geist kann daher sein eigenes Seyn nicht überschreiten, ohne dasselbe dem Einflusse der objektiven Elemente zu öffnen und von diesen Bestimmungen zu erleiden. Gegen diese Bestimmungen vermag sich auch der Geist seinerseits nur wieder dadurch zu behaupten, daß er die Bestimmungen von außen durch entgegengesetzte Bestimmungen von innen aufhebt und sein eigenes Seyn dem objektiven Seyn gleich bestimmt, — d. h. daß er die äußeren Objekte erkennt.

Das Erkennen besteht darin, daß das Subjekt sich nach den Objekten bestimmt. Zum vollständigen Erkennen gehört das Begreifen, d. i. das Zurückführen der Objekte auf ihre Elemente, wodurch wir die Einsicht in ihre Entstehung und mit dieser die Möglichkeit erlangen, sie im Denken aus ihren Elementen hervorzubringen. Die Verbindung der Elemente, durch deren Zusammenwirken eine Sache entsteht, nennt man den Grund der Sache. Die Sache selbst ist die Folge jener Verbindung und durch dieselbe nothwendig bedingt.

Ein ungenauer Sprachgebrauch verwechselt häufig die Kategorie von Grund und Folge mit jener von Ursache und Wirkung. Zwischen beiden ist jedoch ein sehr erheblicher Unterschied. Sie hängen zwar insoferne unter sich zusammen, als der Uebergang vom Grunde zur Folge durch die nemliche Denkbewegung vermittelt wird, wie der von der Ursache zur Wirkung. Die Ursache ist jedoch nur eines von den Elementen, welche in dieser Bewegung begriffen sind, und die Wirkung nur ein Theil des Produktes, welches dadurch hervorgebracht wird, nemlich nur die Form desselben. Der Grund besteht dagegen in der Gesammtheit der Elemente [1]) und die Folge in dem ganzen Produkte. Wir denken uns daher die Ursache immer als etwas von dem Verursachten Unabhängiges, was auch nach ihrem Uebergange zur Wirkung noch selbständig neben derselben forterıstirt, während der

---

1) Trendelenburg („Log. Untersuch." Bd. II S. 164) nennt den Grund einen „Inbegriff zusammengehöriger Bedingungen", ein „Ganzes, das seine Theile zur Einheit einer That verwendet."

Grund so vollständig in die Folge übergeht, daß er nur noch in dieser forteristirt, und die Folge so vollständig auf ihrem Grunde beruht, daß sie nur durch ihn allein eristirt. — Wenn man jenen Theil der Erdoberfläche, worauf ein Haus gebaut wurde, den Grund des Gebäudes nennt, so ist dieser Ausdruck nur in bildlichem Sinne zu verstehen; denn der Boden hat das Gebäude nicht aus sich hervorgebracht, sondern das Material dazu wurde von den Bauleuten herbeigeschafft und zusammengefügt. Das Bild ist aber insoferne ein treffendes, als der Boden, aus dem das Gebäude während des Bauens gleichsam emporzusteigen scheint, in das Gebäude übergeht und demselben so nothwendig ist, daß es ohne ihn zusammenstürzen würde. — Dem richtigen Sprachgebrauche gemäß nennt man ferner den Entschluß zu einer That nicht die Ursache, sondern den Grund derselben, weil nicht bloß die That ihren Ursprung dem Entschlusse allein verdankt, sondern auch der Entschluß so vollständig in die That übergeht, daß er nach ihr nicht mehr vorhanden ist. Das Licht nennt man dagegen nicht den Grund, sondern die Ursache des Sehens, weil es das Sehen nicht allein, sondern nur in Verbindung mit dem Auge bewirkt, und auch neben und nach dem Sehen noch selbständig fortdauert[2]).

Auch die Begriffe von Grund und Folge sind unter sich so nothwendig verbunden, daß sie nicht ohne einander gedacht werden können. Grund ist etwas nur, insoferne aus ihm eine Folge entsteht, Folge nur, insoferne es aus einem Grunde entstanden ist. Wenn aber der Grund so ganz in die Folge übergeht, daß von ihm außer der Folge gar nichts mehr übrig bleibt, und wenn die Folge so ganz aus dem Grunde hervorgeht, daß zu diesem in ihr gar nichts mehr hinzukommt, so scheinen beide Eines und das Nemliche zu seyn. Doch unterscheiden wir beide von einander. Bei den ebenso nothwendig mit einander verbundenen Begriffen von Ursache und Wirkung fanden wir (§ 116) ein Mittel zur Unterscheidung in der Bedingung, durch welche die Ursache erst in Wirksamkeit gesetzt wird. Von diesem Mittel können wir hier keinen Gebrauch mehr machen; denn der Grund schließt die Bedingung sammt der Ursache in sich. Die Unterscheidung zwischen Grund und Folge muß also auf etwas Anderem beruhen. Mit dem Grunde ist uns zwar die Folge schon gegeben, aber nur als eine noch in ihm verborgen liegende, mög-

2) Ulrici: „Compendium der Logik." S. 127. Anm. 1.

liche. Sie muß erst aus ihm sich erheben und hervortreten, um wirklich zu werden. Man könnte sich nun versucht fühlen, dieses Sicherheben und Hervortreten von einer besonderen Thätigkeit abhängig zu machen; welche zu den Elementen im Grunde noch hinzukommen müßte. Diese Annahme ist aber ausgeschlossen; denn es gibt weder im Denken noch in der Natur eine andere Thätigkeit als die Elemente. Im Denken wie in der Natur kann demnach die Bewegung des Uebergangs vom Grunde zur Folge nur von den Elementen abhängen. Diese können aber immer nur in Thätigkeit gedacht werden. Ist also einmal ihre Verbindung im Grunde hergestellt, so ist ihnen die Bewegung des Ueberganges zur Folge nothwendig. Mit dem Grunde ist daher immer auch diese Bewegung und mit dieser die Folge schon von selbst gegeben. Die Verbindung zwischen Grund und Folge ist daher im Denken wie in der Natur schlechthin unzertrennbar. Die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen beiden liegt jedoch in dem Gegensatze des Denkens zu den Bewegungen der objektiven Elemente. Hat einmal das Subjekt ein Objekt vollständig begriffen, so kann es die Bewegung, in welcher dasselbe von den 3 M hervorgebracht wurde, durch die 3 Th im Denken wiederholen. Es steht hiebei in seiner Macht, sich auf den Anfang der Bewegung in dem Zustande der noch nicht wirklich verbundenen Elemente zurückzuversetzen und bei der Verbindung derselben den Anfang der Bewegung im Denken mit dem Ende der Bewegung in der äußeren Natur zu vergleichen. Das Denken steht dann mit dem Grunde diesseits der Bewegung und findet das Objekt als Folge jenseits der Bewegung, vermag also beide von einander zu unterscheiden.

Die Kategorie von Grund und Folge setzt die des Raumes und der Zeit und damit auch alle früheren voraus. Denn ohne die Trennung der + Th nach innen und außen wäre das Subjekt nicht fähig, Bestimmungen von äußeren Objekten zu erhalten, und käme niemals dazu, im Denken sich von einer Folge zu ihrem Grunde rückwärts zu bewegen.

Der Gegensatz von Grund und Folge bildet daher auch nur eine Kategorie für den endlichen Geist. Das menschliche Erkennen entsteht durch das Fortschreiten des Denkens von den Folgen zu den Gründen. Mit der Erkenntniß des Grundes ist die der Folge von selbst gegeben. Nach erkanntem Grunde kann sich daher das Denken in der Form des hypothetischen Schlusses beliebig vorwärts vom Grunde zur Folge und rückwärts von

der Folge zum Grunde (modo ponente und tollente) bewegen. Die Erkenntniß der Gründe ist dagegen nicht schon mit den Folgen von selbst gegeben, sondern nur auf analytischem Wege zu erreichen. Darum verbietet die Logik den einfachen Schluß von der Folge auf den Grund rückwärts modo ponente, solange nicht der Grund als der einzig mögliche und wirkliche erkannt ist.

Der absolute Geist dagegen bedarf keines Erkennens. Er weiß und begreift die Gründe sammt den Folgen aus sich selbst auf ursprüngliche Weise. Die Einheit von Grund und Folge im absoluten Wissen findet auch ihren Ausdruck deutlich genug in den Erscheinungen der Natur. Wenn die frei schwebende Magnetnadel überall die eine Spitze nach dem Nordpole und die andere nach dem Südpole der Erde richtet und, so oft sie aus dieser Lage gebracht wird, sich selbst überlassen immer in dieselbe zurückkehrt, so sucht man diese Erscheinung aus einer gegenseitigen Anziehung der ungleichnamigen Pole und einer gegenseitigen Abstoßung der gleichnamigen Pole zu erklären. Was kann aber diese gegenseitige Anziehung und Abstoßung Anderes seyn, als das Wirken von Ursachen aus einem gemeinschaftlichen Grunde, in welchem die sich anziehenden und abstoßenden ungleichnamigen und gleichnamigen Pole ohne Unterschied des Raumes bereits begriffen sind? Wenn ferner der Hamster und die Biene im Sommer Vorräthe für den Winter sammeln, die Insekten ihre Eier dahin legen, wo die künftige Brut ihre Nahrung findet und die Larve des männlichen Hirschkäfers die Höhle zu ihrer Umwandlung durch Benagen des Holzes doppelt so groß macht als die des weiblichen, damit die langen Hörner des erst später sich entwickelnden Käfers darin Platz finden, so zeigt sich auch hierin das Wirken von Ursachen im Dienste eines gemeinschaftlichen Wissens, welches schon das Gegenwärtige nach dem Zukünftigen bestimmt und auf diese Weise ohne Unterschied der Zeit die Folgen mit den Gründen zugleich umfaßt.

2. Nebenkategorien: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

§ 123.

Wenn wir ein einzelnes Ding möglich oder unmöglich, wirklich oder nicht wirklich, nothwendig oder zufällig nennen, können wir uns irren. Was aber Möglichkeit, Wirklichkeit und Noth-

wendigkeit an sich bedeuten, scheint so klar und sicher zu seyn, daß darüber gar Niemand einen Zweifel haben kann. Dennoch erheben sich bei dem Versuche, diese Begriffe näher zu bestimmen, nicht geringe Schwierigkeiten. Ja man findet sich am Ende in solche Widersprüche verwickelt, daß man die Unterschiede zwischen den Begriffen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen gar nicht mehr festhalten zu können meint.

Bisher glaubte man sich die Bestimmung dieser Begriffe hauptsächlich dadurch erleichtern zu können, daß man denselben im Denken und in der äußeren Natur eine verschiedene Bedeutung beilegte. Man unterschied eine logische und eine physische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. — Die logische Möglichkeit betrachtete man nicht als eine Möglichkeit der Dinge, sondern nur als eine Möglichkeit des Denkens. Logisch möglich, sagte man, ist Alles, was sich nicht widerspricht. Als physische Möglichkeit dagegen bezeichnete man die Möglichkeit der Dinge, welche sich von der logischen dadurch unterscheiden sollte, daß zu dieser noch die Bedingungen des Entstehens der Dinge außer dem Denken hinzukommen müßten[1]. — Logisch wirklich nannte man das Gedachte, physisch wirklich die Gegenstände der äußeren Erfahrung. — Die logische Nothwendigkeit endlich sollte nur das Denken, die physische nur die äußeren Dinge beherrschen. Jene sollte in den logischen Gesetzen, diese in den Naturgesetzen ihren Grund haben. Die logischen Gesetze und die Naturgesetze schienen dabei unter sich selbst gar nichts gemein zu haben. Geistreiche Naturforscher dachten zwar schon bisweilen, daß zwischen beiden ein gewisser Zusammenhang stattfinden müsse[2]. Die Naturgesetze aber geradezu auf die logischen oder die logischen auf die Naturgesetze zurückzuführen oder beide gemeinschaftlich aus einem Princip abzuleiten, ist bisher noch keinem von ihnen gelungen.

Nachdem man auf diese Weise zwei Reihen verschiedener Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gewonnen hatte, glaubte man das Verhältniß dieser Begriffe unter sich in jeder von beiden Reihen dahin bestimmen zu können, daß sich der Umfang dieser Begriffe im Fortschreiten von dem einen zu dem andern vermindere. Nicht alles Mögliche, sagte man, ist wirklich, nicht alles Wirkliche nothwendig; wohl aber muß alles Nothwendige wirklich und alles Wirkliche möglich seyn. Eine alte

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 134.

2) Oersted: „Der Geist in der Natur." 1850 Bd. I S. 23 u. 41.

Regel, deren man sich noch jetzt bisweilen in der Logik bedient, lautet schon: A posse ad esse non valet consequentia, und mit der Annahme daß alles Wirkliche auch nothwendig sey, scheint es, wäre mindestens die Freiheit des menschlichen Willens unrettbar verloren. — Nach obigen Begriffsbestimmungen kann man aber diesen Grundsätzen herzhaft widersprechen und geradezu behaupten, daß in beiden Reihen, sowohl im Denken als in der äußeren Natur, alles Mögliche auch wirklich und alles Wirkliche auch nothwendig seyn müsse, folglich den Unterschied zwischen den Begriffen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gänzlich in Abrede stellen, ohne daß man eine Widerlegung zu befürchten hätte.

Was für's Erste die Unterscheidung der drei Begriffe im Denken betrifft, so wird man sich zur logischen Möglichkeit mit der bloßen Widerspruchslosigkeit des Zudenkenden allein wohl nicht begnügen können, sondern auch die Denkthätigkeiten (3 Th) hinzurechnen müssen; denn ohne diese kann auch das an sich Widerspruchslose nicht gedacht werden. Versteht man unter der logischen Möglichkeit nicht bloß die Möglichkeit des Denkens in einem bestimmten Subjekte, sondern auch die des Gedachtwerdens überhaupt, so müssen doch zu dem an sich Widerspruchslosen noch in irgend einem Subjekte die 3 Th hinzukommen. Das an sich Widerspruchslose, welches in gar keinem Geiste mit den 3 Th in Verbindung käme, wäre etwas auf ewig vom Denken Ausgeschlossenes, welches sich niemals zu logischer Wirklichkeit emporzuschwingen vermöchte. Etwas nur auf solche Weise an sich Denkbares wäre also etwas ganz und gar Undenkbares, mithin sich selbst Widersprechendes und deshalb logisch Unmögliches. Kommen aber zu dem an sich Denkbaren noch die 3 Th hinzu, dann ist es auch schon wirklich gedacht. Ja noch mehr. Da das Gedachtwerden von den 3 Th allein abhängt, und der wirkliche Gedanke mit ihnen im untrennbaren Zusammenhange von Grund und Folge steht (§ 122), so ist es dann auch nothwendig gedacht.

Was dann die Unterscheidung der drei Begriffe in der äußeren Natur betrifft, so kann es zur physischen Möglichkeit eines Dinges gleichfalls nicht genügen, wenn die Bedingungen zu seinem Entstehen nur theilweise gegeben sind; denn solange an diesen Bedingungen noch etwas fehlt, ist ja das Entstehen des Dinges unmöglich. Mit der Vollständigkeit der Bedingungen ist aber auch das Ding schon wirklich gegeben, und wird dadurch, daß

seine Wirklichkeit als unausbleibliche Folge an die Vollständigkeit der Bedingungen geknüpft ist, zugleich auch nothwendig.

Die Unterschiede von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit verwischen sich, wenn man sie im Denken oder in der äußeren Natur allein festhalten will. Davon haben wir uns soeben überzeugt. Es bleibt uns also nur übrig, das Denken und die äußere Natur mit einander in's Auge zu fassen und die Unterschiede aller drei Begriffe nach dem Verhältnisse beider zu einander zu bestimmen. Damit erhalten diese Begriffe erst ihre wahre Bedeutung. Im erkennenden Geiste kann nemlich das Verhältniß der Bewegung zwischen den 3 Th und den 3 M ein dreifaches seyn. Die 3 Th können entweder

1) getrennt von den 3 M produziren oder
2) ihre Produktion kann mit jener der 3 M nur äußerlich in Berührung kommen oder
3) ihre Produktion kann mit jener der 3 M innerlich übereinstimmen.

Bei der getrennten Produktion nennen wir das von den 3 Th Produzirte nur möglich. Ist es uns gelungen, irgend Etwas in unseren Gedanken hervorzubringen, dann können wir zwar darauf gefaßt seyn, das Nemliche irgend wo und wann einmal als Produkt der 3 M auch außer uns anzutreffen. Von seiner Wirklichkeit aber überzeugen wir uns erst durch die Erfahrung, wenn es uns in der äußeren Anschauung begegnet. Haben wir endlich dasselbe vollständig aus seinem Grunde erkannt, dann erscheint es uns auch als nothwendig.

In der Dreizahl der Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit scheint eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu liegen, nach welcher jede Kategorie aus zwei einander entgegengesetzten Begriffen bestehen soll[3]). Dieses ist aber in der That nicht der Fall, sondern die drei Begriffe lösen

---

3) Man könnte aus obigen drei Begriffen leicht drei Kategorien mit je zwei entgegengesetzten Begriffen dadurch gewinnen, daß man jeden Begriff mit seinem Gegentheile verbindet. Auf diese Weise erhielte man die Gegensätze von Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Da jedoch in jedem dieser Gegensätze der zweite Begriff nur die Verneinung des ersten bildet, so wären dieselben keine einfachen Kategorien, sondern nur eine Anwendung der Kategorie von Position und Negation auf die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

sich bei näherer Betrachtung in zwei Kategorien auf, nemlich in die Gegensätze von Möglichkeit und Wirklichkeit und von Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und beide gehören als Nebenkategorien zur Hauptkategorie von Grund und Folge.

In der Kategorie von Grund und Folge ist nemlich die Bewegung des Denkens hauptsächlich darauf gerichtet, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt im Erkennen durch Bestimmung des Subjekts nach dem Objekte aufzuheben. In dieser Bewegung treten jedoch zugleich zwei weitere Gegensätze hervor,

1) jener, in welchem die Produkte der subjektiven und objektiven Elemente einander gegenüber stehen, und
2) jener der subjektiven und objektiven Elemente unter sich selbst.

Der erste Gegensatz wird aufgehoben durch die Verbindung des Denkens mit der äußeren Anschauung, in welcher das Subjekt nicht nur den von ihm selbst produzirten Gedanken als Begriff von dem Objekte außer ihm unterscheidet, sondern zugleich auch das Objekt seinem Begriffe entsprechend findet, und dadurch beide wieder mit einander vereiniget. In der vermittelnden Bewegung erscheint dann der Begriff als die Möglichkeit des Objektes, das Objekt als die Wirklichkeit des Begriffes.

Den zweiten Gegensatz bringt das Subjekt dadurch zur Aufhebung, daß es nach erlangter äußerer Anschauung in das Innere des Objektes dringt und hier bis zum Grunde in den objektiven Elementen hinabsteigt. In der äußeren Anschauung standen die 3 Th und die 3 M noch getrennt einander gegenüber. Im Grunde dagegen erkennt sie das Subjekt in ihrer Einheit, und durch sie den Begriff und das Objekt auf gleiche Weise als Folgen bestimmt. In der Bewegung des Ueberganges unterscheidet daher das Denken das Zusammentreffen des Begriffes mit dem Objekte von der Bestimmung beider durch den gemeinschaftlichen Grund. Ohne diese Bestimmung erscheint das Zusammentreffen beider als bloße Wirklichkeit, welche für sich allein auch durch den Zufall herbeigeführt seyn könnte. Mit derselben erscheint es dagegen als unvermeidliche Folge des gemeinschaftlichen Grundes, sohin als Nothwendigkeit.

Alle Nothwendigkeit besteht darin, daß Verschiedenes mit einander zusammentrifft und das Zusammentreffen durch einen gemeinschaftlichen Grund bestimmt ist. Um die Nothwendigkeit zu erkennen, muß uns das durch den gemeinschaft-

lichen Grund Bestimmte objektiv werden und unser Denken durch den Uebergang zum Grunde in den Zug vom Grunde zur Folge hineingerathen. Erst dann empfindet es den Zwang der Elemente, in ihrer Bewegung diesem Zuge zu folgen, als einen unwiderstehlichen in sich selbst, und erst dadurch erkennen wir die im Objektiven herrschende Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit erscheint uns daher ursprünglich immer als etwas uns Fremdes und außer uns in der Natur Herrschendes. Die Nothwendigkeit, welcher unser eigenes Denken unterliegt, erkennen wir erst durch Reflexion, wobei das durch den gemeinschaftlichen Grund Bestimmte der anschauenden Thätigkeit in uns gleichfalls objektiv wird, und die Kategorie von Wirklichkeit und Nothwendigkeit sich in uns auf dem Gebiete der inneren Anschauung wiederholt. Jeder Grund vermag indessen den Zwang der Nothwendigkeit in seinen Folgen nur soweit zu erstrecken, als die Elemente zur Bestimmung der Folgen in ihm ihre Einheit finden. Wenn daher ein Grund die Elemente nur theilweise in sich vereinigt, so ist die von ihm ausgehende Nothwendigkeit nur eine bedingte; denn die Vereinigung der Elemente in ihm hängt von höheren Voraussetzungen ab, zu welchen das Denken emporsteigen muß, um die Einheit der Elemente im Grunde zu erkennen. Eine unbedingte Nothwendigkeit erfordert die vollständige Vereinigung der Elemente, in welcher sowohl die 3 M als die 3 Th unter sich zur Einheit und noch überdies beide Einheiten mit einander zur Einheit verbunden sind. Diese höchste Einheit der Elemente ist der letzte Grund aller Gründe und die gemeinsame Quelle aller Nothwendigkeit in der Natur und im Denken.

Wie die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit sich gegenseitig voraussetzen und nicht ohne einander gedacht werden können, haben wir bereits im § 94 gesehen. Das gleiche Verhältniß besteht auch zwischen den Begriffen von Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Ebendeshalb, weil alles Wirkliche einen Grund seiner Möglichkeit erfordert, ist es auch durch diesen Grund nothwendig bestimmt. Ebendeshalb ferner, weil alle Nothwendigkeit nur in einem Bestimmtseyn bestehen kann, und alles Bestimmte in seiner Art ein Wirkliches seyn muß, kann auch nur Wirkliches einer Nothwendigkeit unterliegen.

Da beide Nebenkategorien den Begriff der Wirklichkeit unter sich gemein haben, so ergibt sich weiter, von selbst, daß sie sich gleichfalls gegenseitig voraussetzen. Nur das Mögliche kann wirklich und nothwendig werden. Insoferne setzt also die Wirklich-

keit und die Nothwendigkeit die Möglichkeit voraus. Aber die Möglichkeit unterliegt selbst schon bestimmten Grenzen, welche ihr mit Nothwendigkeit auferlegt sind, und ihr Uebergang zur Wirklichkeit ist kein anderer, als der vom Grunde zur Folge, in welchem gleichfalls wieder die Nothwendigkeit herrscht. Insoferne setzt also nicht bloß die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit wieder die Nothwendigkeit voraus.

Beide Nebenkategorien setzen ferner ihre Hauptkategorie und damit alle früheren Kategorien voraus. Denn nur dadurch, daß wir eine Sache als Folge aus ihrem Grunde erkennen, sind wir im Stande, ihre Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit von einander zu unterscheiden.

Beide Kategorien sind endlich gleich ihrer Hauptkategorie nur Formen des Denkens im endlichen Geiste. Mit dem Erkennen fällt im abs. Geiste auch der Unterschied zwischen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit hinweg.

II. im Handeln.

1. Hauptkategorie: Mittel und Zweck.

§ 124.

Im Erkennen behauptet sich nur der endliche Geist gegen die bestimmenden Einflüsse von außen, indem er sein eigenes Seyn den Objekten gleich bestimmt. Damit hat seine Thätigkeit das Gebiet des eigenen Seyns immer noch nicht wirklich überschritten. Er kann nun aber auch seine Thätigkeit darauf richten, die Objekte seinem eigenen Seyn gleich zu bestimmen, auf diese Weise die objektive Welt für sich zu erobern, und das objektive Sein zum eigenen zu machen. Dieses geschieht im Handeln[1]).

Im Handeln ist die Bewegung der 3 Th darauf gerichtet, ein Objekt nach dem Subjekte zu bestimmen. Bestimmende Thätigkeit ist im Subjekte nur die — Th. Aber diese geht, wie wir bereits[2]) bemerkt haben, niemals über das Subjekt hinaus, sondern ist immer nur darauf gerichtet, die eigene + Th zu bestimmen. Die + Th allein ist ihrer Natur nach dazu geeignet, die Grenze des eigenen Seyns im Subjekte zu überschreiten und mit den äußeren Objekten in Wechselwirkung zu treten[3]). Die

1) Vgl. oben Bd. I S. 12.

2) Bd. II S. 218.

3) A. a. O.

Bestimmung eines Objektes ist also nur dadurch möglich, daß die + Th in ihrer Richtung nach außen von der — Th zur Bestimmungsursache für die äußeren Objekte bestimmt wird [4]). Soll aber das Objekt dem Subjekte gleich bestimmt werden, so muß die nemliche Bestimmung, zu deren Ursache die + Th von der — Th bestimmt werden soll, schon vorher im eigenen Seyn des Subjekts entstanden seyn. Auch hier finden wir also die + Th wieder in ihren Richtungen nach innen und außen getrennt. Ihre Bestimmung in der ersten Richtung kann nur Gegenstand der inneren, die in der zweiten Richtung nur Gegenstand der äußeren Anschauung werden. Die erste Bestimmung bildet eine Vorstellung, welche das Subjekt durch eigene Thätigkeit am Objekte verwirklichen will, und erscheint daher als Zweck des Handelns. Die zweite Bestimmung tritt als eine von dem Subjekte bewirkte Veränderung am Objekte hervor, welches dadurch mit jener Vorstellung in Uebereinstimmung gebracht wird, und erscheint daher als Verwirklichung des Zweckes. Das Objekt selbst endlich, an welchem der Zweck verwirklichet wird, dient der Thätigkeit des Subjekts als Mittel zum Handeln.

Die Begriffe von Mittel und Zweck setzen sich gegenseitig voraus. Mittel heißt etwas erst dann, wenn es zur Verwirklichung eines Zweckes gebraucht wird. Zweck heißt etwas erst dann, wenn zu seiner Verwirklichung ein Mittel gebraucht wird. — Das Mittel ist nur Bedingung zur Verwirklichung des Zweckes; die Ursache der Verwirklichung ist die — Th. Diese wirkt aber im Dienste des Zweckes und erscheint daher durch ihn selbst wieder bestimmt. Der Zweck ist also nicht bloß das Letzte, was erst am Ende der Bewegung am Objekte hervortritt, sondern auch das Erste, von dem schon die Bewegung ausgeht, und was in dieser das Zusammenwirken der Elemente bestimmt. Insoferne der Zweck die Ursache und zugleich das Ende des Werdens bildet, nennt man ihn „Endursache". In diesem Begriffe scheint ein Widerspruch zu liegen, weil in ihm der Zweck als Ursache und Wirkung zugleich aufgefaßt ist. Dieser Widerspruch findet jedoch seine Lösung durch den Gegensatz der 3 Th und der 3 M. In der subjektiven Bewegung der 3 Th ist der Zweck nur Ursache und Anfang, in der objektiven Bewegung der 3 M ist er nur Wirkung und Ende.

---

4) Vgl. oben Bd. I S. 255.

Die Kategorie von Mittel und Zweck setzt ferner alle bisherigen Kategorien voraus, — die des reinen Denkens an sich, weil nur durch sie eine Vorstellung von Mittel und Zweck entstehen kann, — Raum und Zeit, weil ohne sie die + Th sich nicht in ihren Richtungen nach innen und außen trennen und das eigene Seyn des Subjektes überschreiten könnte, — aber auch die des Erkennens, weil jede Bestimmung eines Objektes nebst der Vorstellung des Zweckes und der verwirklichenden Thätigkeit noch die Erkenntniß der Objekte als Mittel voraussetzt. Je vollständiger wir die Objekte erkannt haben, desto mehr sind wir im Stande, sie als Mittel zu gebrauchen. Durch den Fortschritt im Erkennen erweitert sich für uns im gleichen Maße die Möglichkeit des Handelns und die Herrschaft unserer Thätigkeit über das objektive Seyn.

Die Kategorie von Mittel und Zweck ist endlich ebenso wie jene von Grund und Folge nur eine Form des Denkens im endlichen Geiste, und auch in diesem nur eine Form, welche das Denken erst dann annimmt, wenn es im Handeln den Bewegungen der objektiven Elemente gegenüber tritt. Auf die Bewegungen der 3 M unter sich allein sowie auch auf die Bewegungen der 3 Th unter sich allein findet sie keine Anwendung.

Will man auch das Schaffen des absoluten Geistes ein Handeln nennen, so kann dieses der Kategorie von Mittel und Zweck ebensowenig unterliegen, wie das Wissen des abs. Geistes der Kategorie von Grund und Folge. Beide Kategorien hängen untrennbar mit dem Gegensatze des subjektiven und objektiven Seyns zusammen, welcher im abs. Geiste hinwegfällt. Wie das Wissen des abs. Geistes nicht erst durch eine Reihe von Gedanken entstehen kann, in welchen derselbe die Gründe aus ihren Folgen erkennt, sondern ein einziger, unendlicher und ewiger Gedanke seyn muß, durch welchen der abs. Geist alle Gründe sammt ihren Folgen in und aus sich selbst begreift, so kann auch sein Schaffen nicht in einer Reihe von Handlungen bestehen, in welchen er allmählig von den Mitteln zu den Zwecken übergeht, sondern es muß in einer einzigen, unendlichen und ewigen Handlung bestehen, wodurch er das im Raume und in der Zeit Getrennte mit einander verbindet, und das Gegenwärtige für das Künftige ebenso wie das Gegenwärtige für einander bestimmt. Aus dieser Einheit entspringt jene wunderbare Uebereinstimmung in der Natur, welche allen Dingen das Gepräge der Zweckmäßigkeit

verleiht, und zwar einer Zweckmäßigkeit, wie wir sie durch unser Handeln niemals zu erzielen im Stande sind. Wir vermögen das Mittel nie so vollständig in den Zweck zu verwandeln, daß an ihm von dem, was es vorher war, gar nichts mehr übrig bliebe. Das Objekt, an dem wir unseren Zweck verwirklichen, erhält damit zwar eine neue Form, dem Stoffe nach bleibt es aber immer noch, was es zuvor war. Jeder Stoff behauptet ferner schon für sich selbst eine gewisse Form, und setzt durch diese der Bestimmung nach dem Zwecke immer mehr oder minder Hindernisse entgegen, welche auch der größte Künstler niemals vollständig zu überwinden vermag. In der äußeren Natur bringen dagegen die 3 M den Stoff mit der Form zugleich hervor, so daß jener von dieser vollständig durchdrungen ist, und im Organismus erscheint uns die „Endursache", welche, wie bereits erwähnt, durch den Gegensatz der subjektiven Bewegung der 3 Th und der objektiven Bewegung der 3 M bedingt ist, und ohne diesen Gegensatz einen Widerspruch enthält, trotz dieses Widerspruches leibhaftig außer uns. Die Einheit der organischen Form beweist uns das Wirken einer gemeinschaftlichen Ursache, welche den Organismus im Ganzen dazu bestimmt, alle seine Theile aus sich selbst hervorzubringen. Zugleich sind aber auch alle Theile in der organischen Form dazu bestimmt, den Organismus im Ganzen hervorzubringen. Der Organismus erscheint daher als Ursache und Wirkung von sich selbst. — Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit in der Natur entsteht uns indessen immer nur dann, wenn wir die im Raume und in der Zeit getrennten Objekte mit einander vergleichen, und aus den Bestimmungen der einen die Bestimmungsgründe für die anderen erkennen. Wenn wir dann die Bestimmungsgründe der letzteren in unserem Denken (als Zwecke) mit den ersteren außer uns (als Mittel) verbinden, muß uns zwar die Natur als zweckmäßig erscheinen. Diese Erscheinung hat aber ihren Grund nur darin, weil das in der schöpferischen Handlung Verbundene getrennt zu unserer sinnlichen Anschauung gelangt und von uns nach der Kategorie von Mittel und Zweck verbunden werden kann. Die Erklärung ihrer Entstehung aus einer nach dieser Kategorie wirkenden Thätigkeit ist dagegen unmöglich. Da der Zweck als Vorstellung seiner Verwirklichung vorausgehen müßte, hätte man hiebei eine denkende und schaffende Thätigkeit im abs. Geiste zu unterscheiden, und das Verhältniß beider Thätigkeiten zu einander könnte nur so gedacht werden, daß entweder die denkende Thätigkeit der schaffenden

beständig zur Seite ging, oder daß die schaffende Thätigkeit selbst eine denkende war. Im ersten Falle würde die Verschiedenheit der denkenden und schaffenden Thätigkeit einen Gegensatz von subjektiven und objektiven Elementen und damit von Einheiten dieser Elemente, also eines subjektiven und objektiven Seyns voraussetzen, von welchen keines mehr ein unbedingtes seyn könnte, sondern durch deren Trennung der abs. Geist zum endlichen herabsinken würde. Im zweiten Falle wäre das Schaffen und Denken im abs. Geiste nicht verschieden, sondern Eines und Dasselbe. Dann kann aber das Denken des Zweckes dem Schaffen desselben nicht mehr vorausgehen, sondern das Denken des Zweckes bei Erschaffung des Mittels wäre selbst schon die Erschaffung des Zweckes, also die Erschaffung desselben vor seiner Erschaffung, was sich widerspricht.

Auch in unserem Denken, für sich allein betrachtet, herrscht eine Zweckmäßigkeit wie in der äußeren Natur. Solange unser Denken sich ausschließend in sich selbst bewegt, bedingt nicht bloß jeder vorausgehende Gedanke den nachfolgenden in uns, sondern ist gewissermaßen selbst schon nach dem letzteren bestimmt, so daß dieser aus ihm gefolgert werden kann. Wie ferner unsere bisherige Kategorienlehre zeigt, stehen sämmtliche Bewegungen des reinen Denkens unter sich in einem organischen Zusammenhange, worin sie sich gegenseitig bedingen, so daß die späteren Kategorien ohne die früheren nicht hervorgebracht werden können, und die früheren erst durch die späteren Bedeutung gewinnen und nur wegen dieser hervorgebracht werden. Auch hier findet jedoch die Kategorie von Mittel und Zweck keine Anwendung. Denn ein Gedanke, welcher als Mittel zu einem anderen Gedanken dienen soll, muß diesem nothwendig vorausgehen. Insoferne aber der erste Gedanke nach dem zweiten als seinem Zwecke bestimmt werden sollte, müßte umgekehrt dieser wieder jenem vorausgehen, was sich gleichfalls widerspricht. Die Kategorien können ferner schon deshalb nicht früheren Gedanken gemäß in uns hervorgebracht seyn, weil durch sie alles Denken bedingt ist. Auch in unserem Denken läßt sich daher die Erscheinung der Zweckmäßigkeit nur durch eine Einheit begreifen, welche die getrennten Gedanken mit einander verbindet, und, indem sie den Grund mit der Folge zugleich setzt, beide nach einander bestimmt.

2. Nebenkategorien: Absicht, That und Erfolg.

§ 125.

In der Kategorie von Mittel und Zweck ist die Bewegung des Denkens hauptsächlich darauf gerichtet, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt durch Bestimmung des Objekts nach dem Subjekt aufzuheben. In dieser Bewegung treten zugleich noch weitere Gegensätze hervor, nemlich

1) die subjektive Bestimmung der + Th zur Zweckvorstellung und die Bestimmung der + Th zur Bestimmungsursache für das äußere Objekt,
2) die Bestimmung der + Th zur Bestimmungsursache für das äußere Objekt und die Bestimmung des äußeren Objektes durch die + Th.

Der erste Gegensatz trennt nicht bloß die + Th in ihren Richtungen nach innen und außen, sondern auch die Bestimmungen der + Th durch die — Th in diesen beiden Richtungen. Durch die Bestimmung der + Th in ihrer Richtung nach innen entsteht das Denken, in ihrer Richtung nach außen das Wollen (im engeren, dem Denken entgegengesetzten Sinne). Der Gegensatz zwischen beiden findet seine Aufhebung dadurch, daß das Denken die Bestimmung der + Th nach außen mit jener nach innen in Uebereinstimmung bringt. Die erste Bestimmung erscheint dann als die in der Verwirklichung begriffene Zweckvorstellung oder als Absicht, die zweite als die der Absicht entsprechende Thätigkeit zur Verwirklichung der Zweckvorstellung oder als That.

Im zweiten Gegensatze steht die zur Bestimmungsursache für das äußere Objekt bestimmte + Th der Wirkung gegenüber, welche von ihr im äußeren Objekte hervorgebracht wird, und die Bewegung, welche den Gegensatz beider vermittelt, besteht darin, daß die + Th in die Verbindung der 3 M, aus welcher das äußere Objekt entstanden ist, eingreift, sie mehr oder minder auflöst und eine neue Verbindung der 3 M herstellt, wodurch das Objekt mit dem Subjekte übereinstimmend wird. Im Uebergange erscheint dann die Bestimmung der + Th zur Hervorbringung dieser Veränderung im Objekte als die That, die neue Form, welche das Objekt erhält, als Erfolg der That.

Die drei Begriffe Absicht, That und Erfolg bilden also unter sich gleichfalls zwei Gegensätze, welche als Nebenkategorien zur Hauptkategorie von Mittel und Zweck gehören.

Absicht und That bedingen einander. Nur durch die

That wird die Vorstellung eines Zweckes zur Absicht, und nur durch die Absicht erhält das Wollen seine bestimmte Richtung auf ein äußeres Objekt, wodurch es zur That wird.

Auch That und Erfolg sind durch einander wechselseitig bedingt. In der That befindet sich die + Th als Ursache bereits dem Objekte gegenüber in Wirksamkeit, und der Erfolg ist nur die Wirkung dieser Ursache. That und Erfolg sind also unter sich so nothwendig verbunden, wie Ursache und Wirkung (§ 115). Bei dem Uebergange von der That zum Erfolg verhält sich zwar das äußere Objekt der + Th gegenüber als Bedingung, von welcher nicht bloß die Wirksamkeit der + Th als Ursache überhaupt, sondern auch die bestimmte Art ihrer Wirksamkeit abhängt. Um den beabsichtigten Erfolg zu erreichen, muß daher in allen unseren Handlungen die äußere Natur unserer Absicht entgegenkommen. Insoweit aber eine That ihren Erfolg verfehlt, ist sie auch keine wirkliche That, sondern nur ein Versuch, welcher mißlingen muß, weil die + Th nicht zur wirksamen Ursache bestimmt werden kann, oder eine Unthat.

Da beide Nebenkategorien den Begriff der That unter sich gemein haben, müssen sich ferner alle drei Begriffe in gewisser Beziehung unter einander voraussetzen. Beide Kategorien unterscheiden sich zwar in der Art von einander, daß bei der ersten die Bewegung von der Absicht zur That in das Subjekt, und bei der zweiten die Bewegung von der That zum Erfolge außer das Subjekt fällt, während die That, welche den Uebergang vom Subjekte zum Objekte bildet und auf der Grenze zwischen beiden schwebt, in beiden Kategorien eine verschiedene Stellung gegenüber der Absicht und dem Erfolge einnimmt. Allein die Bestimmung der + Th zur Bestimmungsursache in der ersten Kategorie ist ebensowenig denkbar ohne einen Erfolg, wie die wirkliche Bestimmung des äußeren Objektes in der zweiten Kategorie ohne eine Absicht des Subjekts. Es geschieht zwar nicht selten bei unseren Handlungen, daß der Erfolg demjenigen, was wir durch unsere Thätigkeit erreichen wollten, nicht entspricht. Der Grund davon ist dann immer, daß unsere Thätigkeit nicht die zur Verwirklichung der Zweckvorstellung erforderlichen Bedingungen außer uns findet. Irgend einen Erfolg muß aber die Handlung immer gehabt haben. Die Vorstellung dessen, was wir uns ohne allen durch die That hervorgebrachten Erfolg zum Zwecke unserer Thätigkeit gesetzt haben, mag „Vorsatz" genannt werden. Den

Namen einer „Absicht“ verdient sie nicht. Zu dieser gehört, daß das handelnde Subjekt bereits zur That übergegangen ist, und den Weg, auf welchem es seinen Zweck verwirklichen will, vor sich sieht.

Auch die Kategorien von Absicht und That und von That und Erfolg setzen endlich ihre Hauptkategorie und mit dieser alle früheren Kategorien voraus.

Die Begriffe von Absicht, That und Erfolg verhalten sich unter einander ebenso wie die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche sich in ihnen wiederholen. Die Absicht enthält immer die Möglichkeit desjenigen, was durch die That verwirklichet werden soll. Der Erfolg tritt nur dann ein, wenn es uns gelungen ist, alle Bedingungen zur Verwirklichung des Zweckes außer uns zu vereinigen. Dadurch wird die äußere Natur unserem Willen unterworfen, und die Verwirklichung des Zweckes erfolgt in ihr mit Nothwendigkeit.

Auch die Nebenkategorien von Absicht und That und von That und Erfolg sind gleich ihrer Hauptkategorie nur Formen des Denkens im endlichen Geiste, gegenüber den Bewegungen der objektiven Elemente, und auf die Bewegungen der 3 M unter sich allein ebensowenig wie auf die Bewegungen der 3 Th unter sich allein anwendbar. Im Schaffen des abs. Geistes gibt es aus dem schon im § 124 angeführten Grunde keinen Unterschied zwischen Absicht, That und Erfolg. Sein Wille ist niemals bloße Absicht, sondern immer zugleich auch That und Erfolg. Ebensowenig findet sich ein Unterschied dieser Begriffe auch in unserem Denken. Wir können keinen Gedanken in uns bloß beabsichtigen, sondern Alles, was wir denken, ist damit schon wirklicher Gedanke, That und Erfolg.

bbb) Zusammengesetzte Kategorien

ααα) im Allgemeinen.

§ 126.

Der Fortschritt der einfachen Kategorien beruht darauf, daß in jeder folgenden Kategorie sich nicht bloß die Formen der vorausgehenden Kategorien wiederholen, sondern zu denselben neue Bestimmungen hinzukommen, so daß die Figuren, welche die 3 Th in ihren Bewegungen darstellen, von einer Kategorie zur anderen immer reicher und manigfaltiger werden. In diesem Fortschritte

bilden jedoch die Formen der vorausgehenden Kategorien eine so nothwendige Voraussetzung für die Formen der folgenden Kategorien, daß das Denken die Bewegung in den letzteren ohne jene in den ersteren nicht auszuführen vermöchte. Die zu den Formen der vorausgehenden Kategorien in den folgenden Kategorien hinzukommenden Bestimmungen können demnach für sich allein nicht durch besondere Denkbewegungen entstehen, also auch keine selbständigen Kategorien bilden. — Die zusammengesetzten Kategorien enthalten dagegen eine Verbindung solcher Formen, welche für sich eigene, selbständige Kategorien bilden, und ihre Entstehung ist entweder in der Weise möglich, daß gleiche einfache Kategorien in einer und derselben Denkbewegung sich wiederholen, wie z. B. in einer fortlaufenden Reihe von Gedanken, welche sämmtliche im Verhältnisse von Ursache und Wirkung (§ 115) oder von Bedingung und Bedingtem (§ 116) unter sich zusammenhängen, — oder so, daß die Bewegungen verschiedener einfacher Kategorien, z. B. jener von Ursache und Wirkung (§ 115) und von Substanz und Accidens (§ 118) mit einander zusammentreffen.

Da sich, wie gesagt, die Aufzählung der zusammengesetzten Kategorien nicht erschöpfen läßt, so werden wir uns darauf beschränken, nur die hauptsächlichsten von ihnen besonders zu betrachten, um an ihnen die Möglichkeit einer Ableitung der zusammengesetzten Kategorien im Allgemeinen zu zeigen und den Weg zur Ableitung der übrigen anzudeuten.

Die Ableitung derjenigen Kategorien, welche aus bloßen Wiederholungen der gleichen einfachen Kategorie in einer auf die nemliche Weise sich fortsetzenden Denkbewegung bestehen, hat kein besonderes Interesse, und kann hier füglich übergangen werden. Von größerem Belange sind die Zusammensetzungen verschiedener Kategorien, und zwar zunächst der einfachen Formen des Denkens an sich selbst (§ 114—121), welche sich auf die mannigfaltigste Weise unter einander verbinden lassen. Die Formen des Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente vermischen sich nicht mit den Formen des Denkens an sich selbst, sondern nehmen im Ganzen eine gesonderte Stellung außer denselben ein. Denn um sich im Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente denken zu können, muß das Denken gewissermaßen über sich selbst hinaussteigen, und sich auf einen solchen Punkt erheben, von welchem aus es sowohl seine eigenen Bewegungen als auch jene der 3 M unter sich erblickt. Das Denken muß also zuerst

an sich selbst seine Bewegungen ausgeführt haben; dann kann es sich erst in der Reflexion über dieselben erheben und durch neue Bewegungen den Gegensatz der subjektiven Bewegungen der 3 Th und der objektiven Bewegungen der 3 M im Erkennen und im Handeln vermitteln. Insoweit durch diese Vermittlung eine neue Form des Denkens entsteht, in welcher die Kategorien des Erkennens und des Handelns mit den Kategorien des Denkens an sich selbst nicht mehr bloß äußerlich und unverbunden, sondern innerlich und zur Gesammtform einer gemeinschaftlichen Bewegung verbunden enthalten sind, ist auch hier eine Möglichkeit zusammengesetzter Kategorien gegeben. Diese Möglichkeit ist aber freilich nur eine beschränkte. Das Verhältniß der 3 Th zu den 3 M kann nemlich nach § 123 und 125 im Erkennen und im Handeln ein dreifaches seyn,

1) das der Trennung (in der Möglichkeit und in der Absicht),
2) das der äußeren Berührung (in der Wirklichkeit und in der That),
3) das der inneren Durchdringung und Einheit (in der Nothwendigkeit und im Erfolge).

Im ersten Verhältnisse bewegen sich die 3 Th für sich allein, im dritten Verhältnisse zwar in Verbindung mit den 3 M, aber so, daß der Gegensatz zwischen beiden aufgehoben, sohin die Bewegung beider eine und dieselbe geworden ist. Beide Verhältnisse unterliegen zwar den Kategorien des Erkennens und des Handelns. Aber diese Kategorien entstehen durch gesonderte Bewegungen des Denkens in der Reflexion, welche mit den vorausgehenden Bewegungen des Denkens an sich selbst in keine Verbindung treten.

Im zweiten Verhältnisse dagegen befinden sich die Bewegungen der 3 Th und der 3 M in gegenseitiger Berührung, von einander unterschieden und doch zugleich durch die Berührung mit einander verbunden. In den Bewegungen der 3 Th für sich allein wiederholen sich zwar ebenso wie in jenen der 3 M für sich allein nur die Kategorien des Denkens an sich selbst. Durch die Vereinigung der Bewegungen der 3 Th mit jenen der 3 M entsteht jedoch eine neue Form, und da diese Vereinigung durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen beiden bewirkt, und die Aufhebung des Gegensatzes durch die Bewegung der hinzukommenden Kategorien des Erkennens und des Handelns vermittelt wird, so verbinden sich hier die Bewegungen der letzteren Kategorien mit jenen der Kategorien des Denkens an sich selbst zu gemeinschaftlichen Bewegungen, deren Formen zusammengesetzte Kategorien sind.

Von den einfachen Kategorien des Denkens an sich selbst kann sich jede Hauptkategorie mit jeder anderen Hauptkategorie sowohl des Denkens an sich selbst als auch des Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente zu einer zusammengesetzten Kategorie verbinden. Die Nebenkategorien lassen sich dagegen nicht von ihrer Hauptkategorie trennen, weil sie mit dieser einer und derselben Denkbewegung angehören. Von ihnen kann sich daher keine für sich allein, ohne ihre Hauptkategorie mit einer anderen Hauptkategorie oder mit einer anderen, einer verschiedenen Hauptkategorie angehörigen Nebenkategorie verbinden. Auch zwischen den Kategorien des Erkennens und des Handelns findet keine Verbindung zu zusammengesetzten Kategorien Statt, weil beiderlei Kategorien entgegengesetzten Bewegungen angehören, die sich wechselseitig ausschließen.

Wir haben demnach 6 Arten der Entstehung zusammengesetzter Kategorien zu unterscheiden, nemlich

I) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung und von Substanz und Accidens,

II) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung und von Raum und Zeit,

III) durch Verbindung der Kategorien von Substanz und Accidens und von Raum und Zeit,

IV) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung, von Substanz und Accidens und von Raum und Zeit,

V) durch Verbindung der Kategorien des Erkennens und des Denkens an sich selbst,

VI) durch Verbindung der Kategorien des Handelns und des Denkens an sich selbst.

ββ) insbesondere:

I) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung und von Substanz und Accidens.

§ 127.

Die Kategorie von Ursache und Wirkung ist nach § 115 in der von Substanz und Accidens schon als Voraussetzung enthalten. Soll sie nun mit derselben eine neue, zusammengesetzte Kategorie bilden, so muß sie zur Form einer **besonderen** Bewegung des Denkens werden, und sich als solche selbständig mit ihr verbinden. Das Denken muß sich also nach dem Zustandekommen der Kategorie von Substanz und Accidens über diese

hinaus in der Form von Ursache und Wirkung weiter bewegen, d. h. die Substanz mit ihren Accidenzen in das Verhältniß von Ursache und Wirkung versetzen.

Da das Accidens kein eigenes Prädikat haben kann, sondern alle ihre Prädikate auf die Substanz zurückfallen (vgl. oben S. 204), so läßt sich nur die Substanz als Träger der Begriffe von Ursache und Wirkung denken. Nur sie kann daher Ursache einer Wirkung außer ihr werden und Wirkungen von einer Ursache außer ihr annehmen. Ihr Zustand heißt im ersten Falle Thun, im zweiten Leiden.

Die Substanz ist indessen für sich selbst unwandelbar. Alle Veränderungen, welche sich an ihr ergeben, können nur in einem Wechsel ihrer Accidenzen bestehen. Folglich kann auch die Veränderung, welcher sie dadurch unterliegt, daß sie zur Ursache oder Wirkung von etwas Anderem außer ihr wird, nur in ihren Accidenzen hervortreten. Im Thun entsteht an ihr eine Thätigkeit, durch welche sie etwas Bestimmbares außer ihr bestimmt. Im Leiden erhält sie selbst von außen eine Bestimmung, welche sie vorher noch nicht an sich hatte. Die Möglichkeit des Thuns und Leidens der Substanz beruht daher auf dem Gegensatze des bestimmenden und bestimmbaren Elementes. In der thätigen Substanz muß das bestimmende, in der leidenden Substanz das bestimmbare Element hervortreten. Folglich müssen in ihnen beide Elemente von einander getrennt und ungleich mit einander verbunden seyn. Insoferne den Substanzen eine ungleiche Verbindung beider Elemente zu Grunde liegt, sind sie verschieden bestimmt und insoferne ihnen eine Verbindung beider Elemente überhaupt zu Grunde liegt, sind sie gleich bestimmt. Sie setzen also eine gemeinschaftliche Bestimmung über sich voraus, und müssen sich dieser gegenüber als Accidenzen verhalten.

Die Kategorie vom Thun und Leiden erfordert daher eine Mehrheit solcher Substanzen, welche zugleich Accidenzen einer gemeinschaftlichen Substanz sind. Um thun und leiden zu können, müssen das Thätige und das Leidende gemeinschaftlich unter sich als Accidenzen bestimmt seyn. Dadurch erst, daß das Eine wirklich thut und das Andere wirklich leidet, nehmen beide für sich Accidenzen an, werden sohin selbst zu Substanzen, an welchen sich die Begriffe von Thun und Leiden einander wechselseitig bedingen, so daß jedem Thun der einen Substanz ein Leiden einer andern und jedem Leiden der einen Substanz ein Thun einer andern entsprechen muß.

II) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung und von Raum und Zeit.

§ 128.

Auch der Kategorie von Raum und Zeit dient die Kategorie von Ursache und Wirkung schon zur Voraussetzung. Denn die Trennung der + Th in ihren Richtungen nach innen und außen, wodurch Raum und Zeit entstehen, hat ihren Grund in einer Bestimmung der + Th durch die — Th (§ 121). Verbindet sich aber die Bewegung der + Th nach dieser Trennung in beide Richtungen mit besonderen Bewegungen des Denkens in der Kategorie von Ursache und Wirkung, dann entstehen aus dieser Verbindung zusammengesetzte Kategorien.

Durch die ursprüngliche Selbstbestimmung wird die + Th nur in die beiden Richtungen nach innen und außen getrennt. Sie ist aber dann in jeder von beiden Richtungen noch völlig unbestimmt, kann sich also in jeder derselben mit der — Th noch auf ursprüngliche Weise und so verbinden, daß der Gegensatz zwischen der + Th und der — Th vollständig aufgehoben wird. Dann entstehen durch die Verbindungen dieser Thätigkeiten in beiden Richtungen keine Bestimmungen mit Qualitätsunterschieden, sondern nur einfache Begrenzungen der + Th durch die — Th oder reine Bestimmungen des Raumes und der Zeit. Durch die Begrenzung der + Th in ihrer Bewegung nach außen entstehen die geometrischen Formen des Raumes, durch die Begrenzung der + Th in ihrer Bewegung nach innen die arithmetischen Formen der Zeit.

Im Raume bewegt sich die + Th in allen möglichen Richtungen, in der Zeit nur in einer Richtung, nemlich im Uebergange von dem Vermögen der Selbstbestimmung zum eigenen Seyn. Im Raume kann daher ihre Bewegung durch die — Th allmählig, von einer Richtung zur andern übergehend, begrenzt werden. In der Zeit dagegen wird die hier auf eine einzige Richtung beschränkte + Th in ihrer Bewegung sogleich vollständig gehemmt, so daß die Bewegung immer nur durch eine weitere, dem Vermögen der Selbstbestimmung entströmende + Th fortgesetzt werden kann. Der Raum läßt sich daher stetig (continuirlich), die Zeit nur gesondert (diskret), durch wiederholte Bestimmungshandlungen begrenzen. Durch die Begrenzung des Raumes entsteht die stetige Größe oder das Maß, durch die Begrenzung der Zeit die discrete Größe oder die Zahl. Jede

stetige Größe im eigentlichen Sinne ist räumlich. Die der Zeit wird erst dann stetig, wenn sie sich in einer Bewegung darstellt und dadurch zugleich eine räumliche wird. Umgekehrt kann auch jede stetige Größe durch Theilung in eine diskrete verwandelt und zählbar gemacht werden, und das Maß, welches dann als Einheit der Theilung zu Grunde gelegt wird, heißt Grad.

In der Mathematik sagt man gewöhnlich, Größe sey das, was vermehrt oder vermindert werden kann. Diese Definition ist jedoch, wie schon Hegel[1]) bemerkt, mit dem Fehler behaftet, daß in ihr dasjenige, was definirt werden soll, selbst in die Begriffe aufgenommen ist, mit welchen definirt wird. Denn das Mehr und Minder sind ebenso Unterschiede der Zahl oder der zeitlichen Größe, wie das Groß und Klein Unterschiede des Maßes oder der räumlichen Größe. Alle diese Begriffe setzen daher den Begriff der Größe im Allgemeinen schon voraus. Trendelenburg behauptet, die Größe lasse sich gar nicht definiren, sondern nur konstruiren[2]). Bei allen Begriffen des reinen Denkens besteht jedoch die Definition in ihrer Konstruktion oder in ihrer Ableitung aus den Anfängen des reinen Denkens. Auch die Größe läßt sich nur durch eine solche Ableitung definiren. Sie entsteht nemlich durch die Bestimmung von Raum und Zeit oder dadurch, daß die + Th in beiden durch die ± Th mit der — Th zu einem gemeinschaftlichen Produkte verbunden wird (§ 115). Das Produkt ihrer Verbindung ist in der einen Richtung der begrenzte Raum, in der andern die begrenzte Zeit. Den Uebergang von der + Th in ihrem unbegrenzten Zustande zum Produkte bildet in beiden Richtungen die Bewegung, die Bestimmung selbst, welche die + Th in beiden Richtungen durch die Bewegung erhält, die Größe. Die Größe ist daher Wirkung der — Th im Raume und in der Zeit und verhält sich selbst zum Raume und zur Zeit wie die Form zur Materie (§ 117). Sie ist Folge der Bewegung und ebenso wie diese ein dem Raume und der Zeit gemeinschaftlicher Begriff.

Trendelenburg betrachtet die Bewegung als die letzte Voraussetzung der Kategorienlehre und als den einfachsten und ursprünglichsten Begriff, welcher sich nicht mehr definiren oder durch Konstruktion ableiten lasse, sondern vielmehr allem Konstruiren vorausgehe und alle Konstruktionen erst möglich mache. Namentlich bekämpft er die Behauptung, daß die Bewegung aus Raum und

1) „Encyclopädie 2c." § 99.

2) „Logische Untersuchungen" Bd. I S. 284.

Zeit zusammengesetzt sey, und sucht zu zeigen, wie beiden, dem Raume und der Zeit, schon eine Bewegung zu Grunde liege, und beide durch eine solche hervorgebracht werden [3]). — Wir können diese Ansicht nicht theilen. Nicht Bewegung, sondern Thätigkeit ist das Ursprüngliche im Denken. Die Bewegung ist auch keineswegs, wie Trendelenburg meint, gleichbedeutend mit Thätigkeit, sondern ein Erzeugniß derselben, und zwar ein solches, das erst durch die Zusammensetzung einfacher Kategorien entsteht [4]). Wir haben zwar schon beim Beginne unserer Ableitung der Kategorien und bisher auch bei den einfachen Denkthätigkeiten von einer „Bewegung" gesprochen. Hiebei hatte aber dieser Ausdruck für uns nur die Bedeutung eines Bildes, welches wir deshalb gebrauchten, weil das nicht an die innere Anschauung gewohnte Denken die Begriffe leichter faßt, wenn sie ihm durch die Möglichkeit einer äußeren Anschauung gewissermaßen versinnlichet werden. Wer den Begriff der reinen Thätigkeit einmal erfaßt hat, bedarf keines solchen Bildes mehr, um sich dieselbe vorstellen zu können. Ja er vermeidet vielmehr hiebei die Vorstellung der Bewegung, weil er sie dem Begriffe der reinen Thätigkeit unangemessen findet. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden zeigt sich darin, daß nur die reine Thätigkeit für sich allein gedacht werden kann, die Bewegung dagegen nicht ohne etwas, was bewegt wird, sey dieses auch nur ein Punkt.

Der nothwendige Zusammenhang zwischen Raum und Zeit bringt es mit sich, daß die Kategorie von Ursache und Wirkung sich weder mit dem Raume getrennt von der Zeit, noch mit der Zeit getrennt vom Raume verbinden kann. Der Raum läßt sich daher nur in der Zeit, die Zeit nur im Raume bestimmen. In beiden Fällen entsteht die Bewegung. Sie beginnt, wenn die $\pm$ Th die $-$ Th mit der $+$ Th verbindet, setzt sich solange fort, als die $\pm$ Th der $-$ Th zur Begrenzung des Raumes Zeit oder zur Begrenzung der Zeit Raum gestattet, und endet immer mit einer bestimmten Größe des Raumes und der Zeit, welche durch die Bewegung mit der $+$ Th in ihrem ursprünglichen, unbestimmten Zustande ($= 0$) verbunden wird.

---

3) A. a. O. Bd. I S. 141 u. f.

4) Nur für den Gegensatz der Bewegung hat daher die Sprache die selbständige Bezeichnung „Ruhe", für den Gegensatz der Thätigkeit aber nur den rein verneinenden Ausdruck „Unthätigkeit".

5) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 262.

Da bei jeder Bewegung die Bestimmung der + Th im Raume zugleich in die Zeit, und umgekehrt die Bestimmung der + Th in der Zeit zugleich in den Raum fällt, so müssen die Größen im Raume und in der Zeit, solange die Bewegung gleichmäßig fortschreitet, in gleichem Verhältnisse mit einander zunehmen. Weil aber die Richtungen der + Th im Raume und in der Zeit einander entgegengesetzt sind, so kann die ± Th die + Th und — Th in beiden Richtungen nur auf entgegengesetzte Weise mit einander verbinden. Wird also die Verbindung der + Th und der — Th eine ungleichmäßige, sohin die Bewegung schneller oder langsamer, so müssen sich die Größen im Raume und in der Zeit umgekehrt zu einander verhalten. Die schnellere Bewegung durchläuft einen größeren Raum in kürzerer Zeit, die langsamere Bewegung einen kleineren Raum in längerer Zeit[6]).

Durch die Verbindung mit Raum und Zeit gewinnt endlich der Uebergang der Ursache zur Wirkung, welcher in der einfachen Kategorie von Ursache und Wirkung ein unmittelbarer war, eine Ausdehnung, wodurch beide getrennt werden und sich auch in der Anschauung von einander unterscheiden lassen. In der Bewegung tritt nemlich jetzt zwischen die Ursache und die Wirkung das Wirken der Ursache als ein Mittleres, worin die Ursache eine bestimmte Zeit braucht und einen bestimmten Weg im Raume zurückzulegen hat, um die Wirkung hervorzubringen.

1) Die geometrischen Formen des Raumes.

§ 129.

Die geometrischen Formen gehören dem Raume allein an. Ihre Entstehung fällt aber zugleich in die Zeit; denn die Geometrie erzeugt alle ihre Formen im Raume durch Bewegung, und zwar durch Bewegung des Punktes die Linie, durch Bewegung der Linie die Fläche, durch Bewegung der Fläche den Körper. Diese drei Bewegungen bilden die möglichen Abmessungen (dimensiones) des Raumes, die Länge, die Breite und die Höhe (oder Tiefe).

Man hat sich schon oft Mühe gegeben, den Grund zu erforschen, warum der Raum nur diese drei Abmessungen hat, und

---

6) Die bekannte Formel für diesen Lehrsatz heißt: $C = \frac{S}{T}$.

die Bewegungen in diesen drei Richtungen hinreichen, ihn vollständig zu erfüllen. Alles dasjenige, was bisher hierüber ausgedacht wurde, scheint uns jedoch diese Frage nicht befriedigend zu beantworten. Wenn im Raume nur drei Abmessungen möglich sind, so muß dieses seinen Grund darin haben, daß es nur drei Bewegungsursachen gibt; und wenn durch die Bewegungen in den drei Richtungen der Raum vollständig erfüllt wird, so kann der Grund hievon nur darin bestehen, daß der Raum selbst nicht etwas von den Bewegungsursachen Verschiedenes ist, sondern nur die Möglichkeit ihres Zusammenwirkens enthält, welche mit ihrer Trennung beginnt und mit ihrer Vereinigung zu einem gemeinschaftlichen, ihre Gegensätze vermittelnden Produkte wieder aufhört.

Wenn sich die + Th vom eigenen Seyn des endlichen Geistes hinweg nach außen verbreitet, so eröffnen sich für sie unendlich viele Richtungen. Der leere Raum erscheint uns daher wie eine hohle Kugel, in deren Mittelpunkt wir uns befinden, und deren Oberfläche von diesem Mittelpunkte unendlich weit entfernt ist. Wird nun die + Th durch die — Th zu einer von diesen Richtungen ausschließend bestimmt, und verfolgt sie dieselbe ohne ein ihr entgegentretendes Hinderniß, so beschreibt sie den Raum geradlinig in Form eines Radius. Die Grenze zwischen der + Th und der — Th bildet nur ein Punkt. Dieser Punkt bewegt sich in der Linie des Radius und die Richtung seiner Bewegung ist die Länge.

In der Länge erscheint die + Th als alleinige Ursache der Bewegung. Die — Th nimmt zwar gleichfalls daran Theil; denn nur ihr Zurückweichen in der Länge macht es der + Th möglich, sich in dieser Richtung auszudehnen. Aber eben deshalb, weil die — Th nur im Zurückweichen begriffen ist, wird sie hier nicht als Bewegungsursache empfunden, sondern ihr Zurückweichen erscheint uns bloß als ein Freiwerden der + Th. Soll sich auch die — Th als Bewegungsursache offenbaren, so muß sie der + Th entgegen wirken und den Wirkungskreis derselben einengen. Die Entgegenwirkung der — Th darf aber nicht in der Länge stattfinden; denn damit würde sich die frühere, der + Th entsprechende Bewegung in eine rückläufige verwandeln und die + Th als Bewegungsursache aus unserer Anschauung verschwinden. Soll also die — Th neben der + Th als Bewegungsursache offenbar werden, so ist dieses nur in der Weise möglich, daß die + Th ihre Bewegung in die Länge beibehält, zugleich aber durch die — Th

dazu bestimmt wird, diese Bewegung selbst nach einer anderen, der Länge entgegengesetzten Richtung auszudehnen. Bei dieser zweiten Bewegung bildet die durch die erste Bewegung beschriebene Linie des Radius die Grenze zwischen der + Th und der — Th. Diese Linie bewegt sich in einer Richtung, welche sich zur Linie des Radius rechtwinklig verhält, und diese Richtung ist die Breite.

Bei jeder Fläche erscheint die + Th als Ursache der Länge, die — Th als Ursache der Breite. Auch die ± Th mußte schon zu den beiden bisherigen Bewegungen mitwirken, weil ohne sie eine Verbindung der + Th und — Th in der Bewegung nicht hätte zu Stande kommen können. Sie war aber in den bisherigen Bewegungen noch nicht als Ursache derselben erkennbar. Damit auch sie als Bewegungsursache erkennbar werde, muß zu den bisherigen Bewegungen noch eine dritte hinzukommen, in welcher nicht bloß die + Th die Bewegung in der Länge hervorbringt und durch die — Th zur Ausdehnung dieser Bewegung in der Breite bestimmt wird, sondern in der überdies noch die — Th durch die ± Th zu dieser Bestimmung selbst wieder bestimmt erscheint. Bei dieser dritten Bewegung bildet die durch die zweite Bewegung beschriebene Fläche die Grenze zwischen der + Th und der — Th. Diese Fläche bewegt sich in einer Richtung, welche der ersten ebenso wie der zweiten entgegengesetzt ist, also sich zu beiden rechtwinklig verhält. Die dritte Richtung ist die Höhe (oder Tiefe).

Wir vermögen uns keinen Körper ohne die Unterscheidung von Länge, Breite und Höhe zu denken. Bei jedem Körper erscheint dann die + Th als Ursache der Länge, die — Th als Ursache der Breite, die ± Th als Ursache der Höhe. Mit der dritten Bewegung sind alle drei Th als Ursachen der Bewegung im Raume hervorgetreten und ihre Gegensätze durch die Bewegung vermittelt, sohin die Hauptformen der Bestimmung des Raumes erschöpft. Durch die Produktion des Körpers ist der Raum erfüllt und damit die Möglichkeit einer weiteren Bewegung in demselben ausgeschlossen.

An diese Hauptformen reihen sich die übrigen Bestimmungen des Raumes, wie solche in der Geometrie abgeleitet werden. Jede Bewegung, durch welche eine geometrische Form konstruirt wird, verbindet die Ursache und Wirkung mit dem Raume in der Zeit auf eigenthümliche Weise, und bildet daher eine besondere zusammengesetzte Kategorie. Die Lehrsätze der Geometrie bestehen

daher im Wesentlichen aus lauter Kategorien, und der nothwendige Zusammenhang unter diesen Kategorien, nach welchem die einen immer den anderen zur Voraussetzung dienen, begründet die Möglichkeit, sie in der Geometrie von einander abzuleiten.

2) Die arithmetischen Formen der Zeit.

§ 130.

Das Zählen ist ein wiederholtes Selbstbestimmen des endlichen Geistes in der Zeit, und die Zahl entsteht durch ein Zusammenfassen aller dieser Bestimmungen in eine gemeinsame Selbstbestimmung. Die einzelnen Selbstbestimmungen unterscheiden sich nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch ihre Aufeinanderfolge in der Zeit, welche von jeder solchen Bestimmung bis zur nächsten wieder neu verfließt. Sie sind also durch die Zeit getrennt, und müssen doch, um zur Zahl werden zu können, in einer gemeinsamen Bestimmung zusammengefaßt werden. Dieses ist nur dadurch möglich, daß die vorausgehenden nicht vor dem Eintritte der nachfolgenden verschwinden, sondern solange in der inneren Anschauung stehen bleiben, bis alle zu zählenden Bestimmungen darin gesammelt sind, und dieses ist wieder nur dadurch möglich, daß sie nicht bloß in der Zeit, sondern auch im Raume gesetzt werden, — also durch Bewegung.

Obgleich die arithmetischen Formen der Zeit allein angehören, so fällt doch ihre Entstehung zugleich in den Raum. Wollen wir Dinge außer uns zählen, so können wir dieses nur dadurch, daß sich unser Denken von dem einen Dinge zu dem andern fortbewegt. Wollen wir aber unsere Gedanken zählen, so können wir auch dieses nicht, ohne uns ebenso viele Objekte, seyen es auch nur Punkte im Raume zu denken, und ohne diese Objekte durch unsere Denkthätigkeit in einer Bewegung zusammenzufassen.

Auf diese Weise verfahren wir bei der einfachen Addition $1 + 1 + 1 + 1 = 4$. Bei der Addition größerer Zahlen, z. B. $100 + 200 = 300$, pflegen wir zwar die zu addirenden Zahlen nicht zum Behufe der Addition in ihre Einheiten aufzulösen, sondern, wenn wir die Addition derselben einmal gelernt haben, entnehmen wir die gesuchte Zahl sofort unserem Gedächtnisse. Aber auch hier müssen wir uns wenigstens die zu addirenden Zahlen (100 und 200) im Raume neben einander vorstellen.

Die Multiplikation geschieht ursprünglich dadurch, daß

die zu vermehrende Zahl (der Multiplikand) so oft, als es die vermehrende Zahl (der Multiplikator) erfordert, in den Raum gesetzt und dann die ganze Reihe der gesetzten Zahlen zusammengezählt wird. Auch hier pflegen wir bei der Vermehrung kleiner Zahlen durch kleine das wiederholte Setzen der zu vermehrenden Zahl dadurch zu umgehen, daß wir die gesuchte Zahl sogleich unserem Gedächtnisse entnehmen, und die Vermehrung großer Zahlen zu dem gleichen Zwecke auf eine Vermehrung kleiner nach dem dekadischen System zurückzuführen. In einem solchen Falle bringen wir aber die gesuchte Zahl nicht mehr neu in uns hervor, sondern wir bedienen uns nur des schon früher gewonnenen Begriffes derselben.

Die Potenzen der Zahlen entstehen ursprünglich dadurch, daß die zu potenzirende Zahl so oft mit sich selbst multiplizirt wird, als es die Zahl der Potenz erfordert. Was also von der Multiplikation gilt, muß auch vom Potenziren der Zahlen gelten.

Die Subtraktion erfordert ursprünglich eine dreifache Bewegung. Zuerst muß die Zahl, von welcher abgezogen werden, soll, in ihre Einheiten aufgelöst und jede dieser Einheiten in den Raum gesetzt werden. Durch eine zweite Bewegung werden dann von diesen Einheiten soviele zusammengefaßt, als die abzuziehende Zahl beträgt, und alle diese Einheiten als Bestimmungen aufgehoben. Durch eine dritte Bewegung endlich werden die noch übrigen Einheiten in eine gemeinsame Bestimmung zusammengefaßt, welche die Zahl des Restes bildet.

Bei der Division wird ursprünglich die zu theilende Zahl (der Dividend) in eine Reihe von Zahlen nach der Größe der theilenden Zahl (des Divisors) aufgelöst und in den Raum gesetzt, sodann jede dieser Zahlen durch Aufhebung der Verschiedenheit ihrer Bestimmungen in eine Einheit verwandelt, und die ganze Reihe durch eine zweite Bewegung in eine gemeinschaftliche Bestimmung zusammengefaßt, welche die Zahl des Theilungsergebnisses (den Quotienten) bildet.

Die Wurzeln der Zahlen entstehen ursprünglich dadurch, daß die Zahl, aus welcher die Wurzel gezogen werden soll, so oft durch sich selbst getheilt wird, als es die Zahl der Wurzel erfordert. Was also von der Division gilt, muß auch von dem Ausziehen der Zahlenwurzeln gelten.

Ebenso findet dasjenige, was bei der Addition und Multiplikation über die Abkürzung des Verfahrens durch die Erholung der gesuchten Zahl aus dem Gedächtnisse gesagt wurde, auch auf die

Subtraktion, Division und Ausziehung von Zahlenwurzeln Anwendung.

Das Multipliziren und Potenziren der Zahlen läßt sich auf die Addition, das Dividiren und Ausziehen von Zahlenwurzeln auf die Subtraktion zurückführen. Da sich nun alle Operationen der Arithmetik in diesen Formen bewegen, so beruht alles Fortschreiten in ihr auf dem Entstehen der Zahlen durch Verbindung und Trennung von Einheiten. Jede Zahl entsteht durch eine Bewegung, welche die Ursache und Wirkung mit der Zeit im Raume auf eigenthümliche Weise verbindet, und jede solche Bewegung bildet eine besondere zusammengesetzte Kategorie. Die Lehrsätze der Arithmetik bestehen daher gleichfalls im Wesentlichen aus lauter Kategorien, durch deren Zusammenhang die systematische Entwicklung der arithmetischen Formen bedingt ist.

III) Durch Verbindung der Kategorien von Substanz und Accidens und von Raum und Zeit.

§ 131.

Die Begriffe von Substanz und Accidens sind nach § 90 so nothwendig mit einander verbunden, daß sie nicht ohne einander gedacht werden können. Die Substanz ist nichts als Träger ihrer Accidenzen, das Accidens nichts als eine Bestimmung seiner Substanz. Das Denken findet zwar beide einander entgegengesetzt, zugleich aber auch wieder unter sich Eins und die Verschiedenheit der Accidenzen in der Substanz aufgehoben (§ 118). Durch das Hinzukommen von Raum und Zeit trennen sich aber die Accidenzen sowohl unter sich als auch von der Substanz, so daß sie auch in der äußeren Anschauung unterschieden werden können.

Das Verhältniß beider Begriffe in ihrer Verbindung mit Raum und Zeit läßt sich nemlich auf dreifache Weise betrachten:

1) im Raume allein,
2) in der Zeit allein,
3) im Raume und in der Zeit zugleich.

Zu 1). Im Raume allein trennen sich die Accidenzen nur unter sich, nicht von der Substanz. Sie erscheinen dann im Raume neben einander als verschiedene Qualitäten der Substanz (§ 119). Ihr Verhältniß zur Substanz ist aber verschieden, jenachdem

a) ungeachtet ihrer Trennung die Substanz im Raum ungetrennt bleibt und für sich noch immer eine Einheit bildet, oder
b) durch ihre Trennung zugleich die Substanz im Raume getrennt wird und in eine Vielheit von Dingen zerfällt (§ 120).

Im ersten Falle entsteht durch die Verbindung beider Kategorien das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile. Im zweiten Falle entstehen Unterschiede der Qualität und Quantität und bei jedem dieser Unterschiede ein neues Verhältniß von Gegensätzen, deren Vermittlung die Quelle besonderer, zusammengesetzter Kategorien bildet.

α) Faßt man den Unterschied der Qualität in's Auge, so entstehen durch die Trennung der Substanz im Raume mehrere Dinge, von welchen jedes eine andere Qualität hat. Weil aber die Verschiedenheit ihrer Qualität nur auf den Accidenzen beruht, und die Substanz in ihnen noch immer die nemliche ist, so müssen sie die Bestimmung der Substanz gemeinschaftlich haben. Aus dem Gegensatze von Substanz und Accidens entwickelt sich daher durch die Trennung der Substanz im Raume die Kategorie der Gleichheit und Verschiedenheit.

β) Betrachtet man dagegen den Unterschied der Quantität, so bildet die Bestimmung der Substanz ungeachtet der räumlichen Trennung noch immer eine Einheit, an welcher die verschiedenen Dinge alle theilnehmen, die Verschiedenheit in den Bestimmungen der Accidenzen dagegen eine Vielheit, welche unter der Einheit der Substanz begriffen ist. Aus dem Gegensatze von Substanz und Accidens entwickelt sich daher durch die Trennung der Substanz im Raume auch noch die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen.

Zu 2). In der Zeit allein trennen sich die Accidenzen von der Substanz. Denn die Substanz ist hier immer nur eine und bleibt, während an ihr die Accidenzen wechseln, d. h. immer andere werden. Aus dem Gegensatze von Substanz und Accidens entspringt daher durch ihre Trennung in der Zeit die Kategorie des Bleibens und der Veränderung.

Zu 3). Im Raume und in der Zeit zugleich trennen sich nicht bloß die Accidenzen unter sich, sondern auch von der Substanz. Trennen sich aber die im Raume getrennten Accidenzen in dieser ihrer Trennung von der Substanz, so trennt sich damit auch die Substanz in verschiedene Dinge, an welchen die Accidenzen wechseln. Es entsteht daher die Kategorie des Zugleichseyns und der Aufeinanderfolge, welcher alle Dinge in der Erscheinungswelt unterworfen sind.

IV) durch Verbindung der Kategorien von Ursache und Wirkung, von Substanz und Accidens und von Raum und Zeit.

§ 132.

Durch die Verbindung der Kategorien von Substanz und Accidens und von Raum und Zeit allein, wie wir solche im vorigen § betrachtet haben, entsteht nur ein äußerliches Verhältniß der Dinge neben und nach einander. Kommt aber zu diesen Kategorien auch noch die von Ursache und Wirkung hinzu, dann treten die Dinge zu einander in einen inneren Zusammenhang und fangen an, sich unter einander zu bewegen. Die Formen nach § 131 verbinden sich nun mit der Form des Thuns und Leidens nach § 127. Jedes Ding wird in seiner Art selbst zur Substanz, welche als Ursache auf andere Dinge wirkt und von anderen Dingen Wirkungen empfängt. Alle Dinge umschlingt jetzt ein gemeinschaftliches Band der Wechselwirkung, in welcher sie sich als Substanzen selbst ihre Accidenzen gegenseitig bestimmen, und kein Ding kann sich jetzt mehr der Gemeinschaft mit den übrigen entziehen, um für sich allein ein abgeschlossenes Leben zu führen.

Aus dieser lebendigen Gemeinschaft entspringt eine Reihe neuer zusammengesetzter Kategorien:

1) Ursache und Wirkung erscheinen nun als Accidenzen an den Substanzen der Dinge in Raum und Zeit. Durch die Verbindung der Ursache und Wirkung mit Raum und Zeit entsteht nach § 128 Bewegung, und diese vermittelt nun den Verkehr zwischen den Substanzen in der Form von Thun und Leiden. Die Ursache muß also an der einen Substanz als Thätigkeit hervortreten, und als solche durch Bewegung in der anderen Substanz eine Bestimmung hervorbringen, welche diese als Accidens erleidet. Eine Thätigkeit, welche durch Bewegung bestimmt, heißt Kraft. Die accidentelle Bestimmung dagegen, welche eine Substanz durch Bewegung erleidet, kann nur als eine Veränderung ihrer Gestalt gedacht werden. Kraft und Gestalt sind daher in der Natur untrennbar verbunden. Jede Kraft zeigt sich durch Bewegung, mit welcher sie die Gestalt eines Dinges hervorbringt oder verändert, und jede Gestalt entsteht durch eine Bewegung, in welcher eine Kraft als Ursache wirkt.

2) Substanz und Accidens verhalten sich jetzt durch ihre Verbindung mit Raum und Zeit in der Bewegung zu einander

a) vom Gesichtspunkte der Ursache aus betrachtet, wie Kräftiges und Kraft; denn die Substanz ist dasjenige, was die Kraft aus sich entwickelt, während die Kraft selbst nur als Accidens von ihr erscheint;

b) vom Gesichtspunkte der Wirkung aus betrachtet, wie Stoff und Form; denn die Substanz ist dasjenige, was sich in der Veränderung ihrer Gestalt gleich bleibt und den Stoff bildet, welcher durch Umgestaltung im Accidens eine neue Form erhält.

3) Raum und Zeit bewirken auch hier eine Trennung der Gegensätze in beiden Kategorien, mit welchen sie sich verbinden, und damit die Entstehung neuer Formen.

a) Ursache und Wirkung trennen sich in der Wechselwirkung der Dinge. Denn da die Substanzen unter sich räumlich und die Accidenzen unter sich räumlich und zeitlich getrennt sind, kann jede Ursache nur durch Bewegung wirken, welche einen Raum durchläuft und sich in der Zeit fortsetzt. Dieses gilt ebenso von der thätigen, wie von der leidenden Substanz. In jener muß sich die Kraft sammeln, um als Ursache wirken zu können; in dieser muß sie sich vertheilen, um die Wirkung hervorbringen zu können. Die gleiche Kraft durchwirkt einen größeren Raum nur in längerer Zeit, die stärkere Kraft dagegen einen gleich großen Raum in kürzerer Zeit. Da nemlich die Stärke der Kraft die Schnelligkeit der Bewegung bedingt, müssen nach § 128 die Größen der Bewegung in Raum und Zeit zu einander im umgekehrten Verhältnisse stehen. Jede Kraft wirkt um so stärker, je kleiner der Raum ist, auf den sie eingeschränkt wird. Die Kraft ist daher dem Raume entgegengesetzt. Folglich muß auch der Raum, welchen die thätige Substanz einnimmt, ebenso verschieden seyn von dem, was in ihr die Quelle der Kraft bildet, wie der Raum, welchen die leidende Substanz einnimmt, von dem, was bei ihr im Raume bestimmt wird. Quelle der Kraft in der thätigen Substanz und Gegenstand der Bestimmung in der leidenden Substanz kann nur dasjenige seyn, was in beiden die Raumerfüllung bedingt, nemlich die Verbindung der Elemente in ihnen. Die Grenze einer jeden Substanz im Raume hängt nicht bloß von der Verbindung der Elemente in ihr selbst, sondern auch von den Bestimmungen ab, welche sie in der Wechselwirkung

mit anderen Substanzen erhält, und heißt **Umfang**. Die Verbindung der Elemente, welche ihr das Vermögen gibt, mit anderen Substanzen in Wechselwirkung zu treten und sich deren Einflüssen gegenüber zu behaupten, heißt **Inhalt**.

b) Aber auch **Substanz** und **Accidens** trennen sich bei dieser Wechselwirkung. Jede Substanz nimmt hiebei von den übrigen Substanzen Bestimmungen an, welche sich ändern, je nachdem sie bald mit dieser, bald mit jener Substanz in Wechselwirkung tritt. Diese Bestimmungen haben aber ihren Grund nicht bloß in dem Einwirken der übrigen Substanzen, sondern auch in einer Thätigkeit, womit sie selbst den Einwirkungen der übrigen Substanzen entgegenwirkt. Denn auch die leidende Substanz vermag nur dadurch Bestimmungen von anderen Substanzen zu erleiden, daß sie sich durch eigene Thätigkeit gegen diese Bestimmungen behauptet. Die accidentellen Bestimmungen der Substanz haben also ihren Grund nicht bloß außer ihr, sondern auch in ihr. Insoferne sie von außen abhängen, erscheinen sie als zufällig, insoferne sie dagegen von der eigenen Thätigkeit der leidenden Substanz abhängen, müssen sie durch die Bestimmungen dieser Substanz nothwendig bedingt und zugleich diesen Bestimmungen entgegengesetzt seyn. Denn jedes Ding kann sich gegen störende Einflüsse von außen nur dadurch in seiner eigenen Bestimmtheit erhalten, daß es seine Thätigkeit, auf entgegengesetzte Weise bestimmt, nach außen wendet. Es trennt sich also in jedem Dinge **Inneres** und **Aeußeres**. Das Aeußere besteht in den accidentellen Bestimmungen, welche es in der Wechselwirkung mit anderen Dingen annimmt, das Innere in den substanziellen Bestimmungen, von welchen die accidentellen nur theilweise abhängen.

V) durch Verbindung der Kategorien des Erkennens und des Denkens an sich selbst.

§ 133.

Die Kategorie von Grund und Folge verbindet sich mit den Kategorien des Denkens an sich selbst weder in der Möglichkeit noch in der Nothwendigkeit zu einer zusammengesetzten Kategorie,

sondern nur die Wirklichkeit ist es, welche durch die Berührung der 3 Th und der 3 M den Anknüpfungspunkt hiezu bietet (§ 126).

In der Wirklichkeit ist das uns durch die 3 M als Folge Gegebene unmittelbar Objekt unserer sinnlichen Anschauung, während wir den Grund erst durch unser Denken im Erkennen erreichen. Jedes Ding, welches auf solche Weise Gegenstand unserer sinnlichen Anschauung wird, offenbart uns hiebei nur sein Aeußeres, denn seine Anschauung ist dadurch bedingt, daß es mit uns in Wechselwirkung tritt (§ 30 und 132). Dieses Aeußere wird Erscheinung, der Grund dagegen, auf welchen sich die Erscheinung als Folge zurückführen läßt, Wesen genannt[1]).

In der Erscheinung offenbart uns jedes Ding sein Daseyn nicht bloß überhaupt, sondern auch in bestimmter Weise. Es zeigt uns nicht bloß, daß es ist, sondern gewissermaßen auch, was es ist. Daß aber dieses Was, das es uns in der Erscheinung zeigt, nicht sein ganzes Was oder sein Wesen ist, beweist uns schon der Gegensatz seines Inneren und Aeußeren (§ 132). Man könnte nun glauben, weil das Aeußere des Dinges seine Erscheinung bilde, so müsse das Innere seinem Wesen entsprechen. Dieses ist aber nicht der Fall. Jedes Ding, welches sich in der Wechselwirkung mit anderen Dingen behaupten will, muß seine Thätigkeit nach innen und außen theilen, sich mit jener in seiner Bestimmtheit erhalten, d. h. sie durch die 3 M fortdauernd neu hervorbringen, und mit dieser den äußeren Einfluß abwehren, welcher darauf gerichtet ist, es anders zu bestimmen. Nur soweit ihm diese Abwehr gelingt, vermag es sich in seiner Bestimmtheit zu erhalten. Die Thätigkeit, welche es nach außen wendet, muß es aus sich nehmen. In sich hat es aber nichts als die Elemente, deren Verbindung es seine eigene Substanz verdankt. Alle seine Thätigkeit kann daher nur eine Thätigkeit seiner Elemente seyn. Insoferne nun die Substanz eines Dinges in einer bestimmten Verbindung der Elemente besteht, kann es von diesen nichts zur Thätigkeit nach außen verwenden, ohne die Verbindung der Elemente in ihm selbst zu ändern. Es muß also einen Theil seiner Bestimmtheit opfern, um den übrigen Theil derselben zu erhalten. Jeder unorganische Körper wird darum in der Wechselwirkung mit anderen Körpern

---

1) Vgl. oben Bd. I S. 189—190.

nicht bloß in seinen Accidenzen, sondern auch seiner Substanz nach verändert. Nur die organischen Körper besitzen die Fähigkeit, ihre Bestimmtheit in der Wechselwirkung mit anderen Körpern immer wieder herzustellen, weil in ihrer Substanz die Elemente nicht schon in einem bestimmten Maße verbunden sind, sondern ihre Substanz das Vermögen enthält, die Elemente mit einander zu verbinden. Sie sind daher in höherem Grade Substanz als die unorganischen Körper. Die Theilung der Thätigkeit nach innen und außen ist nun aber bei den organischen wie bei den unorganischen Körpern immer etwas Zufälliges, von der Wechselwirkung Abhängiges, wobei nicht bloß die nach außen gerichtete Thätigkeit dem bestimmenden Einflusse von außen, sondern auch die nach innen gerichtete Thätigkeit der nach außen gerichteten entgegengesetzt seyn muß. Von der nach innen gerichteten Thätigkeit hängen aber die Bestimmungen im Innern ab. Diese Bestimmungen richten sich also nach der bestimmten Art des Einflusses von außen. Sie sind daher gleichfalls etwas Zufälliges. Folglich kann auch in ihnen das Wesen des Dinges nicht gelegen seyn. Das Wesen muß vielmehr in jener Einheit der Elemente bestehen, welche dem Dinge im Momente der Wechselwirkung das Vermögen gibt, seine Thätigkeit nach beiden Seiten auf entgegengesetzte Weise zu theilen. Dieses Vermögen besitzt jedes Ding in dem Maße, nach welchem die 3 M in ihm zur Einheit verbunden sind. Je mehr ein Ding diese Einheit in sich hat, desto mehr ist es im Stande, sich den übrigen Dingen gegenüber in seiner Bestimmtheit zu erhalten, und desto höher steht es auf der Stufenleiter der Wesen. Der Geist ist darum das höchste Wesen, weil nur er allein die Einheit der 3 M vollkommen besitzt.

Verschieden von den Begriffen der Erscheinung und des Wesens sind die Begriffe des Scheines und der Wirklichkeit. Der Schein setzt schon eine Erscheinung voraus, und diese ist auch bereits durch ein Urtheil auf einen von uns gedachten Gegenstand als Grund der Erscheinung bezogen. Die Richtigkeit dieser Beziehung ist uns aber noch zweifelhaft. Wir können uns täuschen, solange wir uns nicht durch Begründung unseres Urtheiles von der Wirklichkeit dessen, was wir uns als Grund der Erscheinung denken, überzeugt haben. Schein und Wirklichkeit enthalten daher einen untergeordneten Gegensatz, welcher zwischen der Erscheinung und dem Wesen in der Mitte liegt. In der Erscheinung ruht das Denken noch ganz in der sinnlichen Anschauung, und

hat den Weg zur Erkenntniß des Grundes noch gar nicht angetreten. Im Scheine befindet es sich dagegen schon auf dem Wege dahin. Es hat bereits Begriffe gewonnen, und macht Versuche, dieselben in problematischen Urtheilen anzuwenden. Mit dem Fortschreiten der Erkenntniß verwandeln sich diese Urtheile von Stufe zu Stufe in kategorische und gehen zuletzt durch die Erkenntniß des Wesens in apodiktische über.

VI) durch Verbindung der Kategorien des Handelns und des Denkens an sich selbst.

§ 134.

Die Kategorie von Mittel und Zweck verbindet sich mit den Kategorien des Denkens an sich selbst weder in der Absicht noch im Erfolge zu einer zusammengesetzten Kategorie, sondern nur bei dem Zusammentreffen der 3 Th und der 3 M in der That (§ 126).

In der That ist das uns durch die 3 M als Mittel Gegebene unmittelbarer Gegenstand unseres Handelns, während wir den Zweck erst durch unsere Thätigkeit im Handeln erreichen. Alles dasjenige, was uns auf solche Weise gegeben ist, tritt uns ursprünglich mit einer gewissen Nothwendigkeit entgegen, wodurch es sich unserer auf den Zweck gerichteten Thätigkeit verschließt, und heißt Natur. Durch das Erkennen der Gründe findet aber unser Denken den Zugang zu den in der Natur wirkenden Ursachen, und damit eröffnet sich uns die Möglichkeit, die Natur als Mittel für unsere Zwecke zu gebrauchen. Das Denken bemächtigt sich nun der in der Natur herrschenden Nothwendigkeit, und erringt dadurch die Herrschaft über die Natur, so daß diese, indem sie ihrer eigenen Nothwendigkeit gehorcht, unserem Willen gehorcht. — Die Zwecke dagegen, welche wir durch unser Handeln mittels der Natur verwirklichen, müssen uns solange selbst wieder als Mittel zu anderen Zwecken dienen, bis der letzte Zweck alles Handelns, nemlich die Uebereinstimmung des Objektiven mit dem Subjektiven erreicht ist. Das Subjektive, welches durch sein Handeln alles Andere mit sich übereinstimmend macht, ist der Geist. Der letzte Zweck des Handelns ist daher der Geist, und dadurch daß dieser die Natur mit sich übereinstimmend macht, wird auch diese vergeistigt. Der Gegensatz des subjektiven und objektiven Seyns verschwindet, und der endliche Geist erhebt sich zum absoluten Geiste.

Mit dem letzten Gegensatze von Natur und Geist kehrt der Geist in den Formen seines Denkens zu sich selbst zurück. Mit diesem Gegensatze ist daher die Kategorienlehre zu ihrem Abschlusse gelangt.

CC) Die Vernunft als Quelle der Begriffe für die äußeren Dinge.

§ 135.

Die Erfahrungsbegriffe [1]) lassen sich durch Induktion aus den Vorstellungen der äußeren Anschauung ableiten, aber, wie wir in § 87 gesehen haben, nicht ohne eine synthetische Thätigkeit, welche uns zur Auffindung der gemeinschaftlichen Merkmale gleichartiger Vorstellungen anleitet. Eine solche synthetische Thätigkeit scheint nur als eine absichtliche, auf Zusammenbringung der gemeinschaftlichen Merkmale gerichtete gedacht werden zu können. Dann müßte ihr der Begriff, der durch sie erst zu Stande kommen soll, schon vorausgehen. Es handelt sich aber um die Frage, wie eine synthetische Thätigkeit in uns möglich ist, durch welche die Erfahrungsbegriffe ursprünglich in uns entstehen.

Wir wollen zuerst betrachten, auf welche Weisen bisher die Beantwortung dieser Frage versucht wurde, und dann zur Lösung derselben nach den Ergebnissen unserer eigenen Forschung schreiten.

aa) Die bisherigen Versuche, den Ursprung der Erfahrungsbegriffe synthetisch zu erklären.

αα) in der griechischen Philosophie.

§ 136.

Ein sinnreicher Versuch, die ursprüngliche Entstehung der Begriffe auf unmittelbare Anschauung zurückzuführen, findet sich in der platonischen Lehre von der Rückerinnerung (ἀνάμνησις) an die Ideen. Nach dieser Lehre sollte jeder Mensch schon vor seiner Geburt alle Begriffe als Ideen geschaut haben und bei den Wahrnehmungen der sinnlichen Dinge sich derselben durch Erinnerung an die Ideen wieder bewußt werden [1]). Sowenig man bisher im Stande war, dieser Lehre eine wissenschaft-

---

1) Vgl. oben § 86 am Ende.

1) Plato Meno Cap. 15 p. 81. — Phaedr. Cap. 29 p. 249. — Phaedon. Cap. 18–21.

liche Bedeutung abzugewinnen, hat dieselbe doch zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich gezogen. Es liegt etwas in ihr, was jeden fein fühlenden Menschen unwillkührlich ergreift und in ihm die Ahnung erweckt, daß ihr auf irgend eine Weise eine Wahrheit zu Grunde liegen müsse. Wie oft trifft es sich nicht, daß uns eine Wahrnehmung, welche wir entschieden das erstemal in unserem Leben machen, so bekannt vorkommt, als hätten wir sie schon früher einmal gemacht, und könnten uns nur an den Ort und die Zeit des früher Wahrgenommenen nicht mehr erinnern? Offenbar hat es Plato selbst zu keinem wissenschaftlichen Verständnisse hierüber gebracht. Seine Erzählung von einem überirdischen, der Geburt vorausgegangenen Leben, in welchem die Seele ursprünglich die Ideen geschaut haben sollte, enthält nur eine Hypothese, welche auch nicht erklärt, warum wir uns bis zur Wahrnehmung der sinnlichen Dinge in diesem Leben der Ideen aus jener früheren unmittelbaren Anschauung nicht mehr bewußt sind und erst durch die Wahrnehmung dieser Dinge daran erinnert werden müssen. Auf die letzte Frage gibt uns Plato keine andere Antwort, als die Fabel vom Trinken aus dem Flusse Ameletes [2]).

A r i s t o t e l e s strebte allen Ernstes nach einer wissenschaftlichen Erkenntniß. Das Einzelne, sagt er, können wir nicht eher wissen, als bis wir es durch die Sinne wahrgenommen haben. Dann erkennen wir das Einzelne durch die allgemeinen Begriffe in der Art eines Wiedererkennens. Denn wir wissen dann sogleich Einiges von der Sache, wie z. B. bei der Anschauung eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich 3 rechten sind, sobald wir wissen, daß das Angeschaute ein Dreieck ist [3]). Die allgemeinen Begriffe aber erlangen wir nur durch Induktion aus sinnlichen Wahrnehmungen [4]). — Um die Entstehung der Begriffe durch Induktion zu erklären, unterscheidet er ein p o t e n z i e l l e s und a k t u e l l e s Wissen derselben. Die Begriffe sind schon potenziell in uns, werden aber durch die Wahrnehmung des Einzelnen in aktuelles Wissen verwandelt. Indem wir z. B. einen Gegenstand von be=

2) De republ. X p. 621.

3) Analyt. prior. II cap. 21 § 7: Οὐδαμοῦ γὰρ συμβαίνει, προεπίστασθαι τὸ καθέκαστον· ἀλλ' ἅμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην, ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας. Ἔνια γὰρ ἰδόντες εὐθὺς ἴσμεν· οἷον, ὅτι δύο ὀρθαῖς, ἐὰν εἰδῶμεν, ὅτι τρίγωνον.

4) Analyt. post. I cap. 18.

stimmter Farbe sehen, sehen wir die Farbe im Allgemeinen[5]). Ist einmal eine derartige allgemeine Vorstellung in uns zu Stande gekommen, so ist damit der erste Begriff gewonnen. Man nimmt zwar noch das Einzelne wahr, an diesem aber das Allgemeine, z. B. bei dem Anblicke eines einzelnen Menschen (des Kallias) den Menschen im Allgemeinen. Das Allgemeine besteht solange fort, bis aus ihm das höhere Allgemeine zu Stande kommt, z. B. aus der bestimmten Art des Thieres (dem Menschen) die Vorstellung des Thieres im Allgemeinen, u. s. w.[6]). — Aristoteles vergleicht das allmählige Entstehen der Begriffe aus dem in uns gelegenen Vermögen mittels der sinnlichen Wahrnehmung mit einer Schlacht, in welcher nach eingetretener Flucht Einer nach dem Andern stehen bleibt, bis die anfängliche Ordnung wieder hergestellt ist[7]). Dem Vermögen nach müssen daher alle Begriffe schon ursprünglich in uns enthalten seyn; wirklich werden sie aber erst durch die Induktion aus der sinnlichen Wahrnehmung. In diesem Sinne erklärt sich Aristoteles mit Jenen einverstanden, welche die menschliche Seele den Sitz der Ideen nennen[8]).

Vergleicht man die platonische und aristotelische Lehre mit einander, so findet sich, daß in beiden die Frage, um welche es sich hier hauptsächlich handelt, unbeantwortet gelassen ist, und daß beide im Grunde weit weniger von einander abweichen, als es auf den ersten Blick scheint. Auch nach Plato sind die Begriffe, mit welchen er die Seele in das irdische Leben eintreten läßt, noch nicht fertig. Sie schlummern gleichsam noch in ihr, und müssen erst durch sinnliche Anschauungen geweckt werden. Ohne diese Erweckung sind sie auch nach ihm noch nicht wirkliche Begriffe, sondern, wie sie Aristoteles nennt, etwas Potenzielles.

5) **Metaph. XIII cap. 10 § 10:** Ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν· ὧν τὸ μὲν δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια. Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος, τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν. Ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη, καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. Ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ, ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ, χρῶμά ἐστι.

6) **Analyt. post. II cap. 19 § 7:** Στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου. Καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθέκαστον· ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστὶν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου. Πάλιν ἐν τούτοις ἵσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ, καὶ τὰ καθόλου· οἷον, τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον· καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως.

7) **L. c. § 6:** Οἷον ἐν μάχῃ, τροπῆς γενομένης, ἑνὸς στάντος, ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἦλθεν.

8) **De anima III cap. 4 § 4:** Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.

Plato bedient sich sogar selbst einmal der nemlichen Ausdrucksweise zur Bezeichnung desjenigen, was die Seele nach seiner Lehre von der Anschauung der Ideen vor der Geburt her in das irdische Leben mitbringt, indem er es geradezu ein „Vermögen" nennt[9]. — Wenn uns ferner Plato die Erklärung darüber schuldig geblieben ist, wie die Seele in jenem überirdischen Leben zu einer Anschauung der Ideen gelangt, so hat uns Aristoteles ebensowenig einen Aufschluß darüber gegeben, worin das von ihm angenommene Vermögen der Begriffe besteht, und wie sich aus demselben bei hinzukommender sinnlicher Wahrnehmung die aktuellen Begriffe entwickeln.

ββ) in der patristischen und scholastischen Philosophie.

§ 137.

Bei den ältesten Kirchenvätern war Plato hochgeehrt. Darum finden wir auch seine Lehre von der Rückerinnerung an die Ideen hier vielfach vertreten. Selbst der große Augustin unterlag anfänglich noch dem Einflusse dieser Lehre[1]. Er entsagte ihr aber zuletzt, und behauptete, daß die Entstehung der Begriffe in der menschlichen Vernunft, zu deren Erklärung Plato ein Leben der Seele vor der Geburt annehmen zu müssen glaubte, einen ganz anderen Grund habe, nemlich eine unmittelbare Gegenwart der göttlichen Vernunft in der menschlichen und die Verbindung, in welcher sich dadurch die menschliche Vernunft mit den ewigen Wahrheiten befindet[2]. Mit diesem Satze war indessen Augustin

---

9) De republ. VII p. 518 c.: δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ . . ., ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος.

1) De quantitate animae. Cap. 20 n. 34.

2) Retractat. I cap. 4 n. 4: Credibilius est, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. — cap. 8 n. 2: Fieri enim potest, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est (anima), et connectitur non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. — Vgl. oben Bd. I § 73 Note 18. — Augustin erkennt übrigens das Vermögen der menschlichen Vernunft, auf diesem Wege Begriffe zu erlangen, nur mit einer gewissen Beschränkung an. Nur

seiner Zeit weit vorausgeeilt und hatte eine Lehre aufgestellt, deren wissenschaftliche Begründung noch lange auf sich warten ließ.

Bei den Scholastikern findet sich zwar die Lehre in den Retraktationen Augustins oft wiederholt, aber nirgends wissenschaftlich vermittelt. Sie folgten im Ganzen der Lehre des Aristoteles, deren Lücke sie wohl bemerkten, aber nicht auszufüllen vermochten.

Thomas von Aquin ereifert sich gegen die Annahme der Existenz angeborner Ideen, und behauptet, daß alle unsere Erkenntnisse aus der sinnlichen Anschauung entsprungen und durch Abstraktion des Allgemeinen von den hiedurch entstandenen Vorstellungen bedingt seyen [3]. Nicht einmal die höchsten Begriffe

---

dasjenige, meint er, was wir mit der Intelligenz allein erfassen, gehöre hiezu, nicht das Erfahrungsmäßige, was auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht. — Ib.: Nec sane omnes artes eo modo secum adtulit ac secum habet. Nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a se ipsa vel ab alio fuerit bene interrogata et recordata respondet. — Inwieweit Augustin zu einer solchen Unterscheidung berechtiget war, werden wir in der Folge erörtern. Wer aber nach dieser Unterscheidung sämmtliche Begriffe, welche wir uns bei der sinnlichen Anschauung äußerer Dinge bilden und auf die äußeren Dinge anwenden, zu denjenigen rechnen wollte, welche sich nicht aus reiner Vernunft ableiten lassen, der müßte sich wenigstens vorher davon überzeugt haben, daß alle diese Begriffe nur Erfahrungsmäßiges und nichts enthalten, was mit der Intelligenz allein zu erfassen ist. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung haben wir bereits in der Kategorienlehre erkannt. Ob nicht auch unsere aus der Erfahrung abgeleiteten Begriffe etwas mit der Intelligenz allein Zuerfassendes enthalten, und ob die Vernunft nicht etwa im Stande ist, sich Begriffe von den äußeren Dingen aus demjenigen zu bilden, was nur mit der Intelligenz allein erfaßt werden kann, haben wir jetzt zu untersuchen.

3) Summa theol. I qu. 84 art. 3: intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. etc. — Vgl. qu. 117 art. 1. — Qu. de veritate X (De mente) art. 6: scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Se-

und Prinzipien will er hievon ausgenommen haben[4]). Nichts, meint er, sey der menschlichen Vernunft angeboren, als ihre eigene Wesenheit. Nur von sich selbst könne sie daher eine Kenntniß durch sich selbst erlangen, ohne hiezu sinnlicher Vorstellungen zu bedürfen[5]). Allein auch in dieser Hinsicht erfahre sie auf solche Weise doch nur ihre eigene Existenz; sie erlange aber keine Erkenntniß ihres Wesens[6]). An einigen Stellen nennt er zwar die Kenntniß der Prinzipien und höchsten Begriffe eine uns „natürliche", „angeborne", „ursprünglich" und „im voraus vorhan-

---

cundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse.

4) Qu. de verit. l. c. art. 13 concl.: ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere, ad quae se prima principia non extendunt, primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet. — S. contra gent. II cap. 75 u. 83. — Summa theol. I sec. qu. 51 art. 1 resp.: ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas; et propter hoc philosophus (Aristoteles) ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. — Ganzes und Theil sind reine Verstandesbegriffe (vgl. oben § 131). Wenn wir auch ohne äußere Anschauung nie dazu kämen, sie zu bilden, so können sie doch unmöglich aus Vorstellungen der äußeren Anschauung abgeleitet seyn. Beim Anblicke eines ungetheilten Apfels sehen wir diesen nicht als Ganzes. Als solches denken wir ihn nur. Ist der Apfel zerschnitten, so sehen wir nur seine Stücke. Als Theile sehen wir sie nicht; sondern wir denken sie nur als solche durch Beziehung auf ihre frühere Einheit. — Die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe als solcher verdanken wir erst der neueren Zeit. Da wo die Scholastiker auf solche Punkte stoßen, finden wir sie wenigstens bedenklich werden und in ihrer Forschung stille stehen. Heutzutage gehen Diejenigen, welche es wagen in der Erkenntnißlehre mitzusprechen, ohne von den reinen Verstandesbegriffen als solchen einen Begriff zu haben, mit jener Plumpheit darein, wie sie die Unwissenheit gewöhnlich mit sich bringt, und verirren sich dann zu den unsinnigsten Behauptungen. Vgl. Moleschott: „Kreislauf des Lebens" IV Aufl. 1863 S. 24 u. f.

5) Qu. de verit. l. c. art. 8 ad 1: intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scil. in ipso non sunt, antequam abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere.

6) Vgl. oben § 69 Note 20—22.

dene" [7]); allein die bestimmtesten Aussprüche an diesen und anderen Stellen [8]) lassen keinen Zweifel darüber, daß er damit nur sagen wollte, diese Kenntniß liege dem Vermögen oder der Anlage nach in uns. Das Vermögen hiezu muß aber nach ihm durch die sinnliche Anschauung erst in Thätigkeit versetzt, die Anlage hiedurch erst zur Entwicklung gebracht werden. In diesem Sinne betrachtet er alle Erkenntniß des menschlichen Geistes als eine erworbene [9]).

Die Begriffe von Vermögen und Anlage bedürfen indessen erst noch der Erklärung. Thomas bedient sich zwar hiezu des Vergleiches mit der Entwicklung aus einem Samen; allein diese Entwicklung müßte uns vorher selbst erst noch begreiflich gemacht werden, wenn uns dadurch etwas Anderes begreiflich werden soll. Die Entstehung eines organischen Wesens aus einem Samen ist das Wunderbarste in der Natur und ein Räthsel, welches auch die heutige Naturwissenschaft trotz aller ihrer Fortschritte noch nicht zu lösen vermag. Mit einer so räthselhaften Erscheinung läßt sich daher unmöglich etwas Anderes erklären.

Thomas begnügt sich ferner nicht mit diesen Begriffen. Er spricht auch noch von einer „natürlichen Fertigkeit" (habitus naturalis) zum Erkennen in der menschlichen Seele. Diese Fertigkeit betrachtet er als etwas zwischen dem Vermögen (potentia) und der Thätigkeit (actus) in der Mitte Stehendes [10]). Sie ist

---

7) S. contra gent. II cap. 83: Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum hujusmodi. — Qu. de veritate X art. 6 ad 6: prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis. — Ib. concl.: in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. — Qu. XI (De magistro) concl.: praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. — S. contra gent. II cap. 75: omnis scientia ex praeexistenti fit cognitione.

8) Summa theol. I qu. 79 art. 2 u. 3, qu. 87 art. 1.

9) Vgl. die sehr gediegene Darstellung über den Gegensatz angeborner und erworbener Erkenntniß nach thomistischer Auffassung in der verdienstvollen Abhandlung: „Die thomistische und scotistische Gewißheitslehre" von Dr. Alois Schmid. Dillingen 1859 S. 7—17.

10) Summa theol. I qu. 87 art. 2 resp.: habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. — S. contra gent. I cap. 92: Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur.

nicht mehr einfaches Vermögen, sondern schon eine gewisse Beschaffenheit desselben, hervorgebracht durch wiederholte Uebergänge des Vermögens in die Thätigkeit [11]), wodurch das Vermögen so hergerichtet wird, daß es leicht und schnell in die Thätigkeit übergeht [12]), — und zwar nicht bloß zur Thätigkeit überhaupt — (denn dieser Uebergang liegt ohnehin schon so sehr in Natur des Vermögens, daß er immer ganz von selbst erfolgt, sobald dem Vermögen die Bedingungen zur Verwirklichung gegeben sind), — sondern zu einer bestimmten Thätigkeit, wodurch sich das Vermögen in einer bestimmten Richtung verwirklicht [13]). Eine solche Fertigkeit setzt theilweise mehrfache Akte voraus [14]), und ist dann hiedurch der Vermehrung und Verminderung fähig [15]). Von dieser Art ist die Fertigkeit des menschlichen Geistes zum Erkennen durch Anwendung der Prinzipien in Schlüssen [16]). Zur Erkenntniß der Prinzipien dagegen bedarf die menschliche Vernunft nicht erst der Erwerbung einer solchen Fertigkeit, sondern sie besitzt dieselben schon von Natur aus [17]). Zu ihrer Entstehung bedarf es auch nicht mehrfacher Akte, sondern es genügt hiezu schon ein ein einziger [18]).

Duns Scotus huldigt im Allgemeinen gleichfalls dem Satze, daß die menschliche Vernunft zur Entwicklung der Begriffe

---

11) Summa theol. I sec. qu. 51 art. 2 resp.: ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.

12) L. c. qu. 54 ad 3: habitus non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum.

13) L. c. qu. 51 art. 1.

14) Vgl. Note 11.

15) L. c. qu. 52 art. 1 concl.: Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid, secundum se et ut participantur a suis subjectis, intensionem et remissionem seu augmentum suscipere possunt. — qu. 52 art. 3 resp.: multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

16) L. c. qu. 51 art. 2 resp.: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis secundum quod moventur a ratione: et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus.

17) L. c. qu. 51 art. 1 resp.: intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis.

18) L. c. qu. 51 art. 3 resp.

nothwendig sinnlicher Wahrnehmungen bedarf. Darin aber, daß bei prinzipiellen Grundsätzen (§ 85) die Vernunft, wenn sie einmal das Verständniß der Begriffe, aus welchen diese Grundsätze bestehen, gewonnen hat, das Verhältniß derselben aus sich selbst zu bestimmen vermag, findet er einen Beweis, daß die Erkenntniß solcher Grundsätze ihre Ursache nicht in den Sinnen haben könne, sondern daß diese der Vernunft nur die Gelegenheit zur Entwicklung derselben darbieten[19]). Wie wenig Duns Scotus im Stande war, zu erklären, auf welche Weise die Vernunft eine prinzipielle Erkenntniß aus sich zu entwickeln vermag, haben wir bereits (§ 85) gesehen. Ebensowenig erklärt er die Möglichkeit einer ursprünglichen Entstehung von Begriffen durch Induktion aus sinnlichen Wahrnehmungen.

Der einzige Begriff, welcher sich bei den Scholastikern zur Erklärung der induktiven Bildung von Erfahrungsbegriffen durch eine synthetische Thätigkeit findet, wäre der des habitus. Insoweit jedoch dieser habitus der Vernunft natürlich ist und in ihr die prinzipielle Erkenntniß erzeugt, erklärt er uns gar nichts, sondern bedarf vielmehr selbst erst der Erklärung. Insoweit er aber erst durch wiederholte Akte erworben werden soll, ließe sich aus ihm nur eine wiederholte, nicht aber die ursprüngliche Bildung von Begriffen erklären.

Man könnte endlich noch die thomistische Unterscheidung zwischen habitus acquisitus und infusus[20]) herbeiziehen, und nicht bloß den habitus principiorum, sondern auch jene synthetische Thätigkeit, deren die menschliche Vernunft zur ursprünglichen Bildung der Erfahrungsbegriffe bedarf, als etwas unmittelbar von Gott Eingegossenes erklären. Allein auch damit wäre nicht viel gewonnen. Man hätte dann erst noch zu erklären, wie eine solche Eingießung durch Gott möglich ist. Eine solche Erklärung wäre aber voraussichtlich großen Schwierigkeiten unterworfen, da sich von der Vernunft der Begriff eines Vermögens der freien

19) Sentent. I dist. 3 qu. 5 (bei Wadding qu. 4 schol. n. 8): quantum ad istam notitiam (principiorum) intellectus non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua componere. — III dist. 24 qu. 1: inductio non sufficit ad scientiam, nec ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur. Unde magis sequitur scientifice, omne totum est magis sua parte, igitur hoc totum, quam e converso, scil. hoc et illud totum, igitur omne.

20) L. c. qu. 51 art. 4.

Selbstbestimmung niemals trennen läßt, und dieser Begriff die Möglichkeit eines Bestimmtwerdens durch eine äußere Ursache nothwendig ausschließt.

γγ) in der neueren Psychologie.

§ 138.

Die Lehre von den angebornen Ideen konnte von der Scholastik nicht überwunden werden. Sie fand einen neuen Vertreter in Descartes, ohne jedoch durch diesen eine neue Grundlage zu erhalten, und eben darum auch bald wieder einen neuen, heftigen Gegner in Locke, welcher sie jedoch auf eine ganz andere Weise bekämpfte, als es in der Scholastik geschehen war. Mit dieser hatte bereits Descartes gebrochen. Locke scheint sich überhaupt nicht viel mit dem Studium der älteren Philosopheme befaßt zu haben. Sein bekanntes Werk über den menschlichen Verstand verräth eine großartige Unkenntniß nicht bloß der scholastischen, sondern auch der griechischen Philosophie. Es enthält Behauptungen, welche vor ihm längst ihre Widerlegung gefunden hatten. Wenig Mühe kostete es ihm freilich, die cartesianische Theorie von den angebornen Ideen lächerlich zu machen. Die Anstände aber, welche sich nicht bloß vom Standpunkte der platonischen, sondern auch der scholastischen Theorie aus gegen seine eigene Lehre von der Entstehung der Begriffe durch die Verstandesthätigkeit aus der Erfahrung [1]) erheben ließen, kamen ihm gar nicht in den Sinn. In England, welches Waaren und Fabriken im Ueberfluß, an gründlichem philosophischem Wissen aber desto größeren Mangel hat, steht Locke noch gegenwärtig in hohem Ansehen. In der deutschen Wissenschaft haben dessen oberflächliche Ansichten niemals dauernden Einfluß gewonnen.

Die neuere deutsche Philosophie befaßte sich wenig mehr mit der Lehre von der Entstehung der Begriffe, sondern überließ deren Behandlung der Psychologie. Die letztere Wissenschaft befindet sich aber in einem jämmerlichen Zustande. Ohne spekulative Hülfsmittel und lediglich auf die Erfahrung angewiesen, bemüht sie sich vergebens, die Erscheinungen des Seelenlebens aus Ursachen zu erklären, welche sich ihrer Natur nach aller Erfahrung entziehen. Sämmtliche Hypothesen unserer sogen. Erfahrungs-Psychologen sind nur ein Herumtappen im Finstern,

---

1) Vgl. oben Bd. II S. 97—98.

wodurch der Streit über die Existenz angeborner Begriffe bis zur Stunde noch nicht geschlichtet werden konnte. Diejenigen, welche noch an die Existenz solcher Begriffe glauben[2]), sind nicht im Stande, die Möglichkeit eines Angeborenseyns von Begriffen begreiflich zu machen, und Diejenigen, welche diese Meinung bekämpfen, verwickeln sich mit ihren Erklärungen darüber, wie sie sich die ursprüngliche Entstehung der Begriffe durch die eigene Thätigkeit der Seele denken, in unlösbare Schwierigkeiten.

Am allerungeschicktesten benehmen sich Jene, welche meinen, die Psychologie auf die Ergebnisse der neueren Physiologie gründen zu können. Diese läugnen zwar nicht die Nothwendigkeit eines synthetischen Grundes zur Erklärung der Erfahrungsbegriffe, vermögen sich aber einen solchen nur in der äußeren Natur zu denken, und sind dann geneigt, die Entstehung der Begriffe im Menschen daraus zu erklären, daß bei der Anschauung gleichartiger Dinge die Eindrücke des Gemeinschaftlichen an denselben in den Organen sich wiederholen und durch ihre Wiederholung verstärken, die übrigen Eindrücke dagegen, welche von dem an den gleichartigen Dingen Verschiedenen herrühren, sich gegenseitig abschwächen und wieder auslöschen. Sie denken sich ein Stück des menschlichen Gehirnes, — nur wissen sie noch nicht recht, welches, — wie eine ursprünglich unbeschriebene Tafel (tabula rasa), an der im Verkehre der Sinne mit der Außenwelt die einzelnen Dinge vorüberziehen und während ihres Vorüberziehens durch ihre Einwirkung auf die Sinnesnerven ihre Formen, ähnlich den photographischen Bildern einzeichnen. Treten nun nach einander Dinge derselben Art vor die Sinne, dann müsse sich, meinen sie, dasjenige, was sich in ihren Formen wiederholt, auf jener Tafel tiefer eingraben, das Uebrige aber wegen seiner Verschiedenheit gegenseitig aufheben, so daß es zu gar keinem Eindrucke kommt, oder dieser hinterher wieder verschwindet. Merkwürdiger Weise findet sich der Vergleich mit einer unbeschriebenen Tafel schon bei Aristoteles[3]). Dieser vergleicht jedoch mit einer solchen nur den Verstand. Freilich waren dem Aristoteles die großartigen Entdeckungen der neueren Physiologie noch nicht bekannt, sonst würde er vielleicht auch wie mancher unserer gelehrten Physiologen sich mit einem Stück Gehirn begnügt und dem Verstande Lebewohl

---

2) Von einem Wissen kann in der modernen Erfahrungsseelenkunde ohnehin kaum mehr die Rede seyn.

3) De anima III cap. 4 § 11.

gesagt haben! Allein wir, die wir bei unserer Untersuchung den Verstand einmal nicht entbehren können, vermögen in jener physiologischen Erklärung des Ursprunges der Begriffe schlechterdings nichts Verständliches zu finden. Wäre auch von den unendlich vielen Bildern, welche durch die Eindrücke gemeinschaftlicher Formen der äußeren Dinge in uns entstehen würden, jedes einzelne noch so klein, so müßte doch das Stück Gehirn, auf dem sie alle Platz hätten, sehr groß seyn. Die Sinneseindrücke müßten sich auch auf ihm sehr sonderbar vertheilen. Sollten sich nicht die gemeinschaftlichen Formen gleich den verschiedenen auf jener tabula rasa verwirren und verwischen, so müßte auf ihr jede Art von Dingen eine eigene Aufnahmsstätte haben, in welcher die Eindrücke derselben von den Eindrücken aller Dinge anderer Art räumlich ausgeschieden wären. Insoferne aber die Artbegriffe unter sich wieder gemeinschaftliche Bestimmungen haben, welche die Gattungsbegriffe bilden, müßten zur Entstehung der letzteren auch die Eindrücke von den Dingen verschiedener Art auf der tabula rasa wieder räumlich zusammenfallen. Ueberdies entstünde durch solche Eindrücke immer nur Vorstellbares, aber keine Vorstellung. Zur Möglichkeit einer Vorstellung gehört, wie wir im I. Hauptstücke umständlich gezeigt haben, daß die Eindrücke von außen in den Organen durch eine Thätigkeit von innen wieder aufgehoben werden. Werden diese aber immer wieder aufgehoben, so ist nicht abzusehen, wie sie durch Wiederholung sich verstärken und in uns eine allgemeine Vorstellung sollten hervorbringen können.

bb) Ursprung der Begriffe für die äußeren Dinge in der menschlichen Vernunft.

αα) Die natürliche Anlage der menschlichen Vernunft zu einer synthetischen Bildung der Erfahrungsbegriffe.

§ 139.

Die menschliche Vernunft besitzt überhaupt nur drei Thätigkeiten (§ 39). Wenn sie also bei der Bildung der Erfahrungsbegriffe auf induktivem Wege, vom Besonderen zum Allgemeinen aufwärts steigend, durch eine synthetische Thätigkeit zur Auffindung der gemeinschaftlichen Merkmale gleichartiger Dinge angeleitet wird, so kann diese Thätigkeit keine von den 3 Th verschiedene seyn, sondern sie kann nur in einer entgegengesetzten Richtung derselben bestehen, in welcher sie, vom Allgemeinen zum

Besonderen abwärts steigend, das Allgemeine im Denken zu dem Besonderen in der Anschauung hinzubringt und durch Verbindung beider die Auffindung des Allgemeinen an den Objekten vermittelt.

In der letzteren Richtung bewegen sich die 3 Th auf dem nemlichen Wege, auf welchem die Dinge außer uns durch die 3 M entstanden sind (§ 65 u. 66). Diesen Weg zu finden, wäre den 3 Th unmöglich, wenn sie ihn nicht selbst schon vorher zurückgelegt und als schöpferische Mächte sämmtliche Gattungen und Arten der äußeren Dinge hervorgebracht hätten. Damals geschah ihr Zusammenwirken bewußtlos und unfrei unter der Herrschaft der vierten Ursache. Durch ihre Entbindung in der Menschenseele aber erlangen sie das Vermögen, die nemliche Produktion mit Bewußtseyn und Freiheit zu wiederholen.

Dieses Vermögen würde niemals in Wirklichkeit übergehen, wenn nicht die Seele nach ihrer Erhebung zum Geiste[1]) durch die Beschränktheit ihres eigenen Seyns dazu getrieben wäre, über dasselbe hinauszugehen und den Gegensatz des subjektiven und objektiven Seyns aufzuheben[2]). Bei der Trennung der 3 M und ihrem Heraustreten aus dem unbedingt Seyenden[3]) handelt es sich um die Hervorbringung eines anderen Seyns, nemlich jenes des bedingt Seyenden; die Seele dagegen will kein fremdes, sondern nur ihr eigenes Seyn. Dieses von seiner Beschränkung durch das objektive Seyn zu befreien und zum unendlichen zu machen, ist das einzige Ziel ihres Strebens. Um den Gegensatz zwischen dem subjektiven und objektiven Seyn aufheben zu können, muß sie die Objekte auf ihre gemeinschaftliche Einheit zurückführen[4]) und zu diesem Zwecke die Begriffe entwickeln. Obgleich die Seele das Vermögen hiezu in sich selbst hat, so bringt es doch die Ausschließlichkeit ihres natürlichen Strebens nach der Ausdehnung ihres eigenen Seyns mit sich, daß sie von diesem Vermögen nur soweit Gebrauch macht, als sie die Schranke empfindet, welche ihr durch das objektive Seyn gesetzt ist. Darin und nur darin liegt der Grund, warum wir zur Entwicklung unserer Begriffe der Erfahrung unumgänglich nothwendig bedürfen.

Aus dem nemlichen Grunde ist ferner die menschliche Vernunft

---

1) Vgl. Bd. I S. 396 u. 408.
2) Vgl. Bd. I S. 15 u. Bd. II S. 225.
3) Vgl. Bd. I S. 382.
4) Vgl. Bd. I S. 278.

genöthiget, zur Bildung der Begriffe den Weg der Induktion zu betreten und, vom Besonderen zum Allgemeinen rückwärts schreitend, von den Bestimmungen, durch welche die Objekte entstanden sind, eine nach der anderen wieder aufzuheben. — Bei dem Beginne der Induktion findet die Vernunft in der äußeren Anschauung sämmtliche allgemeine Bestimmungen nicht bloß an das Besondere und Einzelne vertheilt, sondern auch im Raume und in der Zeit getrennt. Sie sind aus der Ordnung ihrer natürlichen Aufeinanderfolge gerissen und mit zufälligen Bestimmungen vermischt, und ziehen auf diese Weise in vollständiger Unordnung und Verwirrung (nach dem aristotelischen Vergleiche[5])) wie ein in die Flucht geschlagenes Kriegsheer an unseren Sinnen vorüber. Erst allmälig muß durch die synthetische Thätigkeit der Vernunft eine nach der andern von ihnen aus der Zerstreuung gesammelt und zum Stehen gebracht werden, bis die ursprüngliche Ordnung im Ganzen wieder hergestellt ist.

Pflegt man nun die Wiederholung einer früheren Produktion der 3 Th im Geiste im Allgemeinen eine „Erinnerung" zu nennen, so hat Plato vollkommen Recht, wenn er behauptet, jede Erlernung eines neuen Begriffes sey eine Erinnerung. Gewöhnlich versteht man unter Erinnerung freilich nur eine solche Wiederholung früherer Vorstellungen, bei welcher wir uns bewußt sind, daß sie schon früher in uns waren, und uns vielleicht auch noch des Ortes und der Zeit ihres Entstehens in uns entsinnen können. In diesem Falle bildet jedoch nicht ein Produkt unseres Denkens allein den Gegenstand unserer Erinnerung, sondern letztere erstreckt sich zugleich auf die Vorstellung örtlicher und zeitlicher Umstände vergangener äußerer Anschauungen, wodurch wir das frühere gleiche Produkt unseres Denkens von dem gegenwärtigen unterscheiden. Die Philosophie hat nun überhaupt das Eigene, daß sie die Begriffe des gewöhnlichen Lebens erweitert, indem sie uns zu der Einsicht führt, daß die vielfachen Beschränkungen, welche sich durch den Einfluß des Zufälligen in der Erscheinung damit verbunden haben, dem Wesen der Dinge unangemessen sind. Man wird ihr auch das Recht zugestehen müssen, eine solche Wiederholung früherer Produktionen „Erinnerung" zu nennen, bei welcher wir uns der früheren Produkte unseres Denkens nicht mehr bewußt sind, weil wir sie inzwischen aus unserer Erinnerung verloren haben, und bei welcher uns auch keine Verbindung von Vor-

5) Vgl. § 136 Note 7.

stellungen örtlicher und zeitlicher Umstände mehr eine Unterscheidung der gegenwärtigen Produktion von der früheren ermöglicht.

Man kann zwar ferner einwenden, die Seele könne sich nur an dasjenige erinnern, was sie selbst schon einmal erlebt habe. Dieses sey aber bei den Produktionen der schöpferischen Mächte in der äußeren Natur nicht der Fall, und könne nach unserer eigenen Erörterung (§ 65—66) unmöglich der Fall seyn, weil diese Produktionen der Seele vorausgehen. Um von Etwas Kunde zu erlangen, müsse die Seele vorerst selbst existiren, und könne dann etwas außer ihr Befindliches nur dadurch in Erfahrung bringen, daß sie mittels der Sinne davon eine Anschauung erhält. — Auch gegen diesen Einwand können wir die platonische Lehre von der Erinnerung in Schutz nehmen, ohne deshalb genöthigt zu seyn, ein Leben und eine Erfahrung der Seele außer ihrem Leibe und vor der Geburt anzunehmen.

Nach § 66 haben wir im Menschen eine besondere und eine freie Produktivität zu unterscheiden. Jene produzirt den Körper, diese den Geist. Beide entspringen aber aus einer und der nemlichen Einheit der 3 M, und die freie Produktivität ist nur eine Fortsetzung der besonderen Produktivität nach ihrer Entbindung zur Freiheit durch den menschlichen Organismus. Diese Einheit der 3 M ist dasjenige, was wir die Menschenseele genannt haben. Sie geht nicht bloß der besonderen Produktivität voraus, sondern beweist auch durch die Selbständigkeit, mit welcher die besondere Produktivität sogleich bei ihrem Beginne der allgemeinen Produktivität gegenüber auftritt, daß sie in gewisser Weise auch dieser letzteren vorausgehen müsse. In der ursprünglichen Einheit der 3 M ist aber die Seele noch nichts Wirkliches, sondern ein bloßes Vermögen, welches erst durch die Produktion des Organismus als Körper und durch das Denken als Geist zum Daseyn gelangt. Damit die 3 M zur freien Produktivität entbunden werden und zum Denken sich erheben können, müssen sie vorher in der unorganischen Natur alle möglichen Bestimmungen hervorgebracht und alle diese Bestimmungen durch eine neue Reihe entgegengesetzter Bestimmungen in der organischen Natur wieder aufgehoben haben. Alle diese Bestimmungen bilden also nicht bloß nothwendige Voraussetzungen der freien Produktivität, sondern auch eigene Erlebnisse der Seele, — zwar noch nicht, insoferne sie als Geist zum Selbstbewußtseyn und zum Denken erwacht ist, wohl aber insoferne sie sich auf dem Uebergange von dem ursprünglichen Zustande des Vermögens zum

leiblichen Daseyn und zum Geiste befindet. Auf diesem Uebergange werden alle Bestimmungen der allgemeinen und besonderen Produktivität zu Beschaffenheiten der aus ihrem Vermögen entspringenden Elemente, welche ihr mit diesen eigenthümlich bleiben und ihr auch nach ihrer Erhebung zum Geiste noch wesentlich angehören. — Findet sich nun, daß der Geist bei Bildung der Begriffe nur dadurch das Allgemeine der äußeren Dinge zu erkennen vermag, daß er es vermöge dieser Beschaffenheiten der Elemente in dem Wesen der Seele vernimmt, so werden wir eine solche Rückkehr in sein Inneres wohl eine „Erinnerung" nennen können.

Die synthetische Thätigkeit der Vernunft bei der induktiven Ableitung der Erfahrungsbegriffe kann ihren Grund nur in einer Bestimmtheit der Elemente haben, welche diese bei ihrem Uebergange zum Denken in der Menschenseele mit sich bringen. An eine Bestimmtheit der + M ist hier nicht zu denken, denn diese verhält sich als bestimmbare Thätigkeit an sich überhaupt gegen jede Bestimmung gleichgültig, und ebensowenig an eine Bestimmtheit der ± M, denn diese steht in der Natur keiner weiteren Thätigkeit gegenüber, durch welche sie bestimmt werden könnte. Die — M dagegen verhält sich nur der + M gegenüber als bestimmende Thätigkeit, wird aber, wenn sie sich mit der + M in bestimmter Weise verbindet, von der ± M selbst bestimmt. Durch jede solche Bestimmung erhält sie eine Bestimmtheit, welche ihr bleibt, wenn auch die Bestimmung der + M wieder aufgehoben wird. Alles, was wir lernen, haftet nur solange in der + Th, als wir es in der inneren Anschauung festhalten, und verschwindet aus der + Th, sobald wir unsere Gedanken auf etwas Anderes richten. Damit ist es aber noch nicht aus unserem Gedächtnisse verschwunden. Die Bestimmtheit der — Th ist noch vorhanden, und vermöge dieser können wir das inzwischen nicht mehr Gedachte durch neue Bestimmung der + Th solange immer wieder in unser Denken zurückrufen, als die Bestimmtheit der — Th dauert. Nichts Anderes als eine solche Bestimmtheit haben wir unter jener, durch wiederholte Denkhandlungen vermehrbaren Fertigkeit zu verstehen, welche die Scholastiker habitus nannten [6]). Nur aus einer solchen Bestimmtheit läßt sich ferner die synthetische Thätigkeit der Vernunft bei der induktiven Ableitung der Begriffe erklären. Da jede Bestimmt-

6) Vgl. Bd. II S. 268.

heit der — Th nur in einer vorausgegangenen Bestimmung derselben durch die ± Th ihren Grund haben kann, jener ursprünglichen Bestimmtheit der — Th in der Menschenseele aber noch keine solche Bestimmung im Geiste selbst vorausgehen konnte, welche sich als Grund ihrer Entstehung denken ließe, so muß sie nothwendig eine Folge der Bestimmungen seyn, welchen die — Th vor der Entwicklung der freien Produktivität in der Menschenseele (als -- M durch die ± M) unterlag. Sie geht mit der — M in die Menschenseele über, und bildet in dieser eine natürliche Anlage zur synthetischen Bildung der Erfahrungsbegriffe.

Aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung im Menschen darf man nicht schließen, daß jede ursprüngliche Bestimmtheit in ihm ausgeschlossen ist. Aus diesem Vermögen folgt nur, daß der Mensch alles, was er wirklich wird, nur durch eigene Selbstbestimmung werden kann. Daß das Vermögen in ihm für sich bereits einer der Entwicklung vorausgehenden Bestimmtheit unterworfen seyn kann, beweist uns schon die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen in den einzelnen Menschen, sowie in Familien und Völkern, bei welchen sich nicht selten bestimmte Vorzüge und Mängel von Generationen zu Generationen forterben. Davon, wie sich diese Verschiedenheit erklären läßt, wird im synthetischen Theile die Rede seyn. Jede Bestimmtheit des Vermögens kann nur in einer Geneigtheit der 3 Th zu gewissen Verbindungen (dispositio ad certos actus) gelegen seyn, wodurch dem Subjekte eine gewisse Art der Selbstbestimmung erleichtert wird. Das künstlerische Talent besteht in einer größeren Beweglichkeit der 3 Th, vermöge welcher dieselben alle möglichen Formen einer bestimmten Kunst leicht hervorbringen. Der talentvolle Musiker z. B. braucht bei seinen Compositionen die einzelnen Töne, welche er zu einem Kunstwerke verbinden will, nicht zusammenzusuchen, sondern sie fallen ihm von selbst ein. Bei jedem Satze eröffnet sich seinem Geiste eine reiche Auswahl der verschiedenartigsten Wendungen in Melodie und Harmonie. Er gleicht einem Lustwandelnden, vor dessen Blicken die größte Manigfaltigkeit von Formen ausgebreitet liegt, und das Durchwandeln derselben, wobei er immer dem Schönsten folgt, ist für ihn ein unaussprechlicher, wahrhaft himmlischer Genuß.

Auch die natürliche Anlage der menschlichen Vernunft zur synthetischen Begriffsbildung besteht in einer solchen Geneigtheit der — Th zu den allgemeinen Bestimmungen, und gehört gewisser-

maßen zu dem Gedächtnisse in der Seele. Im höheren Grade bildet sie das Talent der philosophischen Spekulation, welches, wie bereits im § 14 erörtert wurde, mit der Anlage zur Poesie verwandt ist, und in einer Fertigkeit besteht, sich durch das reine und freie Denken der Art und Weise des ursprünglichen Entstehens der Dinge bewußt zu werden.

ββ) Die Ableitung der Begriffe für die äußeren Dinge aus reiner Vernunft.

§ 140.

Solange die menschliche Vernunft ihre Begriffe für die äußeren Dinge nur durch Induktion von den Vorstellungen der äußeren Anschauung abzuleiten vermag, befindet sie sich in dem doppelten Nachtheile,

1) daß ihr nur die Erscheinung der Dinge zugänglich ist, und
2) daß ihr die Induktion keine Sicherheit gibt, ob ihr die Auffindung des Allgemeinen auch nur in der Erscheinung wirklich gelungen ist.

Daß uns die äußere Anschauung nur die Erscheinung der Dinge bietet, das Wesen derselben aber sich uns darin verbirgt, haben wir bereits im § 133 erkannt. Das Allgemeine in der Erscheinung ist für sich noch ganz und gar nicht das Wesen der Dinge. Es deutet nur auf einen gemeinschaftlichen Grund, und führt uns auf diese Weise zur Erkenntniß des Wesens. Wenn wir aber bei der Induktion bloß die gemeinschaftlichen Merkmale von den Erscheinungen eines Theiles gleichartiger Dinge abziehen, so gibt uns dieses Verfahren nicht einmal darüber eine Sicherheit, ob wir hiebei nur das Allgemeine von den Erscheinungen der Dinge, dessen wir zur Erforschung ihres Wesens bedürfen, wirklich gewonnen haben. Um hierüber Gewißheit zu erlangen, müßten wir die Induktion vervollständigen, d. h. wir müßten ihr bei jeder Art die Gesammtheit der hiezu gehörigen Dinge zu Grunde legen. Dieses ist jedoch unmöglich, weil wir unsere Erfahrung niemals soweit ausdehnen können, daß ihr Gebiet räumlich und zeitlich erschöpft wäre. Wir sind also bei der Induktion ungeachtet der im § 139 besprochenen Anlage zur synthetischen Thätigkeit, welche uns zur Auffindung der gemeinschaftlichen Merkmale in der Erscheinung anleitet, immer der Gefahr ausgesetzt, scheinbar Allgemeines mit wahrhaft Allgemeinem, Zufälliges mit Wesentlichem zu ver-

wechseln [1]). Die induktiv abgeleiteten Erfahrungsbegriffe sind und bleiben deshalb für die Wissenschaft nur von zweifelhaftem Werthe und zeigen sich mit dem Fortschreiten der wissenschaftlichen Forschung immer einer Berichtigung bedürftig [2]).

Durch die Auflösung der Dinge in ihre Elemente und durch die Zurückführung der subjektiven und objektiven Elemente auf ihre gemeinschaftliche Einheit erlangt dagegen die Vernunft die Möglichkeit, alle Begriffe der äußeren Dinge auf dem Wege der Deduktion aus den letzten Ursachen abzuleiten, indem sie dieselben ebenso, wie sie von den 3 M in der äußeren Natur hervorgebracht wurden, durch die 3 Th im Denken konstruirt. Nur die Begriffe, welche wir auf diese Weise erlangen, geben uns eine wahre Erkenntniß von dem Wesen der Dinge und die vollkommene Einsicht in die Gründe, aus welchen sich die Erscheinungen derselben erklären lassen.

Wenn unsere Empiriker davon hören, man wolle die Begriffe der Naturerscheinungen aus reiner Vernunft ableiten, dann gerathen sie vor Entsetzen außer sich. Das freie, von aller Erfahrung verlassene Denken, meinen sie, sey weiter nichts, als eine zügellos gewordene Phantasie, in der lautere Willkür herrsche [3]). Wie könne man so einfältig seyn, zu glauben, man habe mit dem, was bei einem solchen Spiele der Phantasie herauskommt, das Wesen der natürlichen Dinge gefunden! — Die Mißachtung, mit welcher man heutzutage auf alles apriorische Konstruiren herabzublicken gewohnt ist, kommt daher, daß man die Methode der philosophischen Konstruktion gar nicht kennt, und wenn man glaubt, sich über eine nähere Prüfung dieser Methode damit hin-

1) Man erinnere sich z. B. an die Definition, der Mensch sey ein zweibeiniges ungefiedertes Thier, welche Diogenes durch einen gerupften Hahn lächerlich machte.

2) J. H. Fichte sagt (in s. „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" Bd. I S. 91), ein solcher Begriff streife zwar die erste, rohe Hülle der Zufälligkeit an den Anschauungen ab, enthalte aber nicht die wesentliche Allgemeinheit, und ergreife daher auch nicht das Wesen der Dinge, weil er bloß leichten Kaufes aus äußerlichen Vergleichen zusammengefunden sey.

3) Schon Baco von Verulam, der Tonangeber der neueren Empirie, erachtet jedes Denken aus reiner Vernunft über Gegenstände der Natur für gleichbedeutend mit willkürlichem Erdichten. Novum organum scient. Lib. II aph. 10: neque fingendum aut excogitandum, sed inveniendum, quid natura faciat aut ferat.

wegsetzen zu können, daß dieselbe schon bisweilen Falsches zu Tage gefördert habe, so befindet man sich sehr im Irrthum. Ebendeshalb, weil die Vernunft im Denken ein Vermögen besitzt, welches ihr eine beherrschende und wahrhaft schöpferische Gewalt über die Dinge verleiht, liegt für sie die Versuchung nahe, diese Gewalt zu mißbrauchen. Die volle Ausübung derselben ist ihr erst dann gestattet, wenn sie sich im Besitze jenes Prinzips befindet, das ihr die vollkommene Freiheit und Selbstherrlichkeit des Denkens verleiht. Um sich zu dieser Würde emporzuschwingen, muß sie zuerst den Weg der Induktion betreten, auf welchem das Denken für sie noch Mühe und Arbeit ist, während ihr in der Konstruktion, wo sie befehlend auftritt und als unumschränkte Gebieterin über die Dinge und ihre Begriffsbestimmungen verfügt, die reine Selbstbethätigung des Denkens lautere Lust und Seligkeit bereitet. Wenn aber auf dem Wege zum Prinzip allmälig eine Schranke nach der andern von ihr hinwegfällt, und mit zunehmender Freiheit immer mehr und mehr das Gefühl der eigenen Kraft in ihr erwacht, dann kann es leicht geschehen, daß sie auf die Vollendung ihrer Aufgabe vergißt und, durch den Reiz einer vorzeitigen Ausübung ihrer Herrlichkeit verleitet, über dasjenige verfügen möchte, was sie noch nicht hinlänglich ihrer Herrschaft unterworfen hat. Darin liegt dann allerdings eine Ausschweifung des Denkens, wofür die Vernunft immer mit einer Beschämung bestraft wird, weil die Dinge ihrem unberechtigten Befehle nicht gehorchen. Das Denken in der Konstruktion erfordert allerdings große Vorsicht und darf das Gebiet, welches die Vernunft durch das Denken zu beherrschen vermag, nicht überschreiten. Nichtsdestoweniger bleibt aber richtig, daß die menschliche Vernunft nicht bloß das Vermögen in sich hat, alle Begriffe, selbst die der erfahrungsmäßigen Dinge deduktiv aus sich selbst zu entwickeln, sondern daß auch nur die auf solche Weise aus der Vernunft selbst entwickelten Begriffe allein den Anforderungen der Wissenschaft entsprechen.

Hat sich einmal die Vernunft von allen Gegenständen des Erkennens bis zu den einfachen Elementen zurückgezogen, dann ist sie auf jenem Punkte angelangt, von welchem schon Plato im „Phädon" [4]) sagt, daß die Seele erst dann, unbeirrt von allem Sinnlichen, die Wahrheit zu erfassen vermöge. Die Befreiung des Denkens von allem durch die äußere Anschauung aufgenom-

---

4) Cap. 10 pag. 66 u. Cap. 33 pag. 83.

menen Stoffe bewirkt zunächst, daß die 3 Th ungestört ihrer natürlichen Anlage zur synthetischen Thätigkeit folgen können. Hätte indessen die Deduktion der Begriffe ihren Grund nur in dieser Anlage, dann wäre sie kein wissenschaftliches Unternehmen, sondern ein bloßes Kunstwerk. Je nachdem die natürliche Anlage in dem denkenden Geiste zur Entwicklung gelangt ist, würde zwar das Ergebniß der Deduktion der Wirklichkeit mehr oder minder nahe kommen. Die Wissenschaft hätte aber niemals eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit derselben, und die Gefahr von Fehlgriffen wäre hier ebenso wenig ausgeschlossen, wie bei der induktiven Ableitung der Begriffe. Die zum reinen Denken gekommene Vernunft findet jedoch in sich eine Nothwendigkeit, welche ihr in dem Gebrauche der Elemente bei der Konstruktion der Begriffe keine freie Wahl gestattet, und es ihr geradezu unmöglich macht, von dem Systeme der wirklichen Dinge abzuweichen.

Alle unsere Begriffe hängen nemlich unter sich in der Art nothwendig zusammen, daß die allgemeinen zu den besonderen sich wie Bedingung zum Bedingten verhalten[5]). Daraus folgt, daß keine besondere Bestimmung ohne ihre allgemeine zu Stande kommen kann. Da nun der Bestimmungsprozeß vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, so sind mit dem Ende desselben alle vorausgegangenen Bestimmungen nothwendig gesetzt. Die letzten besonderen Bestimmungen sind uns objektiv in der Wirklichkeit gegeben. Stimmt also das Ende der Deduktion mit der Wirklichkeit überein, so folgt daraus nothwendig, daß auch alle Mittelglieder mit dem objektiven Vorgange des Werdens der wirklichen Dinge übereinstimmen müssen.

Damit hätten wir indessen nur eine Probe für die Richtigkeit unserer Deduktion am Ende gefunden. Der Anfang wäre noch völlig unbestimmt. Am Anfange könnte also das reine Denken immer noch von dem wahren Vorgange des Werdens der wirklichen Dinge abweichen und sich nach allen möglichen Richtungen verirren. Unsere Deduktion wäre anfänglich nur ein Versuch, bei dem wir es erst noch darauf ankommen lassen müßten, ob sich am Ende die Richtigkeit derselben durch den Vergleich mit der äußeren Erfahrung bestätigt. Es fragt sich daher, ob nicht die Vernunft die Möglichkeit in sich hat, der Deduktion

5) Vgl. Bd. I S. 277 u. 323, Bd. II S. 201.

ihrer Begriffe schon vom Anfange an jene Richtung zu geben, in welcher sie nothwendig mit dem objektiven Vorgange des Werdens übereinstimmen muß.

Das Ende des gesammten Werdens in der äußeren Natur ist nach § 66 die Hervorbringung des Vermögens der freien Selbstbestimmung in der Menschenseele. Wir nannten diese den Zweck des Werdens. Der Zweck ist aber nach § 124 Endursache, welche schon am Anfange das Zusammenwirken der Elemente zur Hervorbringung desjenigen bestimmt, was am Ende entstehen soll[6]). Insoweit der Begriff des Zweckes nach § 124 auch auf die äußere Natur Anwendung findet, ist also dadurch das gesammte Werden in ihr schon vom Anfange an bestimmt. Um aber diesen Anfang für die Deduktion zu gewinnen, braucht die Vernunft nicht außer sich zu gehen. Sie selbst ist ja jenes Vermögen der freien Selbstbestimmung in der Menschenseele[7]). Die Vernunft findet also in sich selbst dasjenige, wodurch schon vom Anfange an die Deduktion aller Begriffe von den äußeren Dingen nothwendig bestimmt ist. Das Streben der philosophischen Spekulation muß darauf gerichtet seyn, in den 3 M die Mittel zur Verwirklichung des Zweckes in der äußeren Natur zu erkennen. Insoweit es der Philosophie an dieser Erkenntniß gebricht, ist sie überhaupt nicht im Stande, zu deduziren. Insoweit sie aber wirklich deduzirt, müssen ihre Deduktionen mit gleicher Nothwendigkeit einleuchten, wie jene in der Mathematik.

Mit der wirklichen Ableitung der einzelnen Begriffe von den äußeren Dingen aus reiner Vernunft werden wir uns im synthetischen Theile zu beschäftigen haben. Für jetzt müssen wir uns mit dem Nachweise der Möglichkeit einer solchen Ableitung im Allgemeinen begnügen.

Die auf deduktivem Wege abgeleiteten Begriffe können dann, obwohl sie sich auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen, nicht mehr Erfahrungsbegriffe genannt werden, sondern heißen ebenso wie die aus den Elementen abgeleiteten Verstandesbegriffe „reine Vernunftbegriffe", oder „Ideen" in dem bereits § 63 und 67[8]) angegebenen Sinne.

---

6) Schon bei Aristoteles findet sich das bedingt Nothwendige (τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον) mit dem Begriffe des Zweckes verbunden. Phys. II cap. 9. — De partu anim. I cap. 1. —

7) Vgl. Bd. I S. 9 u. 417.

8) Ebend. S. 371 u. 403.

b) Quellen für die Erkenntniß des Seyenden selbst.

§ 141.

Die Begriffe allein enthalten noch keine wirkliche Erkenntniß. Hätten wir auch alle möglichen Begriffe in uns ausgebildet, so befänden wir uns damit zwar im Stande, alles Mögliche zu erkennen; in Wirklichkeit hätten wir aber solange noch nichts erkannt, als wir nicht einen Gegenstand gefunden und unsere Begriffe auf denselben angewendet, d. h. die Einsicht gewonnen hätten, daß ihm ein solcher als Prädikat zukomme. Es entsteht also die Frage: Wie gelangt die menschliche Vernunft zu den Gegenständen des Erkennens? — Bisher haben wir die Erkenntnißquellen nur bezüglich der Begriffe erforscht und die Gegenstände der Begriffe als bereits gegeben vorausgesetzt. Jetzt haben wir es mit den Erkenntnißquellen bezüglich der Gegenstände zu thun, auf welche wir die Begriffe anwenden sollen. Bisher haben wir erforscht, wie wir erkennen, was das Seyende ist. Jetzt entsteht die Frage nach dem Seyenden selbst, nach dem Wege, auf welchem die Vernunft damit in Berührung kommt, und wie sie sich desselben versichert.

α) Die Erfahrung.

AA) Das scheinbar Seyende des gemeinen Menschenverstandes.

§ 142.

Auch in Beziehung auf das Seyende selbst läßt sich behaupten, daß alles menschliche Erkennen mit der sinnlichen Anschauung beginne (§ 86). Die in der Sinnenwelt erwachende Vernunft ist von Natur aus darauf angewiesen, sich zunächst demjenigen zuzuwenden, womit sie sich hier unwillkürlich im Verkehre befindet. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zwingen den Menschen als Bedingungen seines leiblichen Lebens und durch die Gewalt, welche sie über ihn ausüben, ihre Wirklichkeit anzuerkennen. Ich kann die Wirklichkeit der Luft, welche ich einathme, nicht läugnen; denn wenn ich mich ihres Einathmens enthalte, muß ich ersticken. Ich kann mir auch nicht einbilden, der von der Höhe des Berges herab rollende Stein sey etwas Unwirkliches; denn wenn ich ihm nicht aus dem Wege gehe, werde ich von ihm zerschmettert.

Solange der Mensch noch nicht dazu gekommen ist, sein Denken über den unfreien Verkehr mit der Sinnenwelt zu erheben,

erscheint ihm überhaupt nur dasjenige als wirklich seyend, was sich als solches seinen Sinnen ankündigt. Spricht man ihm von etwas Wirklichem, das durch keine sinnliche Anschauung in Erfahrung gebracht werden kann, so wird er es vielleicht nicht wagen, die Möglichkeit davon geradezu in Abrede zu stellen, er kann sich aber gar nicht denken, wie man davon jemals ein Wissen erlangen könne [1]).

BB) Der Zweifel an der Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

§ 143.

Die Sicherheit, welche der gemeine Menschenverstand über die Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu haben glaubt, beruht freilich nur auf einer Unfreiheit des noch ganz und gar dem Einflusse der äußeren Anschauung unterworfenen Denkens. Mit dem ersten Schritte zu einem selbständigen Denken, sowie nemlich die Vernunft einmal dazu gekommen ist, die Vorstellung des Objektes in ihr von dem Objekte selbst außer ihr zu unterscheiden (§ 20), tritt sogleich an die Stelle jener anfänglichen Sicherheit ein sehr erheblicher Zweifel. Denn wenn das Objekt und die Vorstellung von ihm in der Anschauung nicht Eins und das Nemliche sind, so drängt sich mir nothwendig die Frage auf, ob ein meiner Vorstellung entsprechendes Objekt überhaupt außer mir existirt, ob und wieweit allenfalls dasselbe mit meiner Vorstellung übereinstimmt, und auf welche Weise ich mir hierüber eine Gewißheit verschaffen kann. Die sinnliche Anschauung selbst vermag natürlich hierüber keinen Aufschluß zu geben. Denn um die Vorstellung mit dem Objekte vergleichen zu können, müßte ich das Objekt ohne die Vorstellung in Erfahrung bringen. Durch die sinnliche Anschauung erhalte ich aber immer nur die Vorstellung allein. Eine Gewißheit hierüber kann daher nur auf einem anderen Wege erzielt werden.

Schon die Skeptiker des Alterthums fanden hier eine Klippe, über welche sie sowenig hinweg zu kommen vermochten, daß sie an der Möglichkeit eines menschlichen Wissens gänzlich verzweifelten. Um nicht an dieser Klippe zu scheitern, meinte Augustin, den Zweifel an der Wirklichkeit der Sinnesobjekte ohne weiters als ein sittliches und religiöses Unrecht verbieten, das Vertrauen auf die

---

1) Vortrefflich hat schon Plato in diesem Sinne die materialistische Anschauung seiner Zeitgenossen geschildert. Sophistes Cap. 33 pag. 246.

Sinne für eine Pflicht erklären und für diese gewissermaßen den nemlichen Glauben wie für die heilige Schrift in Anspruch nehmen zu sollen[1]). — Descartes ließ sich jedoch durch dieses Verbot nicht abhalten, den Zweifel an der Wirklichkeit dessen, was uns in der sinnlichen Anschauung erscheint, sogar als ein nothwendiges Erforderniß zu einer richtigen Methode der philosophischen Forschung aufzustellen, und meinte hiezu deshalb berechtigt zu seyn, weil wir in der That durch die Sinne bisweilen getäuscht würden, und auch in den Träumen ganz ähnliche Erscheinungen haben, welchen doch offenbar nichts Wirkliches zu Grunde liege[2]). — Zwar dachte auch er am Ende diesen Zweifel beseitigen zu können. Er ging nemlich davon aus, daß Gott es sey, welcher ihn und die Dinge außer ihm erschaffen habe. Hätte aber Gott das Erkenntnißvermögen des Menschen so eingerichtet, daß ihm Unwahres von den Dingen vorgespiegelt würde, so wäre ja Gott ein Betrüger. So etwas könne aber von dem vollkommensten und wahrhaftigsten Wesen, das Gott seiner Idee nach sey, doch wohl nicht angenommen werden[3]). Allein auch dieser Grund, womit Descartes seine

---

1) De trinitate IV cap. 18 n. 24: Mens rationalis sicut purgata contemplationem debet aeternis, sic purganda temporalibus fidem. — XV cap. 12 n. 21: absit a nobis, ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus: per eos quippe didicimus coelum et terram et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit. — De civ. Dei XIX cap. 18: Quod autem attinet ad illam differentiam, quam de Academicis novis Varro adhibuit, quibus incerta sunt omnia, omnino Civitas Dei talem dubitationem tanquam dementiam detestatur, habens de rebus quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile, . . . tamen certissimam scientiam: creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus animus utitur; quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum. Credit etiam Scripturis sanctis; . . qua (fide) salva atque certa, de quibusdam rebus, quas neque sensu, neque ratione percipimus, neque nobis per Scripturam canonicam claruerunt, nec per testes quibus non credere absurdum est, in nostram notitiam pervenerunt, sine justa reprehensione dubitamus.

2) Principia phil. I § 4: Nunc itaque, cum tantum veritati quaerendae incumbamus, dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant: primo, quia deprehendimus interdum sensus errare, ac prudentiae est nunquam nimis fidere iis, qui nos vel semel deceperunt: deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt; nullaque sic dubitanti signa apparent, quibus somnum a vigilia certo dignoscat.

3) L. c. I § 29—30, II § 1.

zweifelnde Vernunft beschwichtigen wollte, war wieder nur ein Glaube, und zwar ein blinder, ja, wir möchten sogar sagen, ein unverständiger Glaube. Denn Descartes bedachte nicht, daß die menschliche Vernunft, solange sie sich über ihr Verhältniß zur Sinnenwelt in Ungewißheit befindet, auch nicht im Stande ist, zu beurtheilen, ob sie nicht etwa durch sich selbst in einen Irrthum gerathen ist, an dem Gott gar keine Schuld trägt.

David Hume, das Haupt des neueren Skeptizismus, zeigte die Unstichhaltigkeit der cartesianischen Beweisführung, vermochte aber selbst keine bessere an deren Stelle zu setzen, und behauptete geradezu, daß das Vertrauen auf die Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen lediglich in einem natürlichen Instinkte und Vorurtheile (natural instinct or prepossession) seinen Grund habe [4]).

Daß der Skeptizismus auch heutzutage noch nicht vollständig überwunden ist, beweisen die noch immer vorkommenden Behauptungen, daß der menschliche Geist nicht im Stande sey, eine wissenschaftliche Gewißheit über die Wirklichkeit der Dinge außer ihm zu erlangen, und daß die Annahme derselben zuletzt doch nur auf einem Glauben beruhe [5]).

CC) Die Unterscheidung der Dinge an sich und ihrer Erscheinung.

§ 144.

Hat einmal das Denken zwischen den Objekten und ihren Vorstellungen unterschieden, so kann es das Verhältniß beider zu einander nur in der Art bestimmen, daß es die Objekte als Ursachen der Vorstellungen und die Vorstellungen als Wirkungen der Objekte betrachtet. Im § 37 haben wir die äußeren Dinge nur soweit zum Gegenstande unserer Untersuchung gemacht, als dieselben für uns Objekte in der Anschauung sind. Demgemäß konnten wir damals schon aus der Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung folgern, daß unsere Vorstellungen nothwendig immer mit den Objekten übereinstimmen müssen, weil die Vorstellung nichts als Wirkung enthalten kann, wovon nicht die Ursache im Objekte enthalten ist, und anderseits auch alles,

---

4) Essays and treatises Sect. XII (Im Auszuge bei Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie" Bd. I Abth. 1 1840 p. LVII u. f.

5) Dr. Alois Schmid: „Die thomistische und scotistische Gewißheitslehre ꝛc." S. 24.

wovon die Ursache im Objekte enthalten ist, als Wirkung in der Vorstellung enthalten seyn muß. Die Frage, mit der wir es jetzt zu thun haben, geht aber weiter. Wir wollen wissen, was die äußeren Dinge an sich, d. h. abgesehen von ihrem Verhältnisse als Objekte der Anschauung sind, — ob sie überhaupt sind und, wenn sie sind, ob sie nicht mehr oder weniger oder etwas anderes sind, als uns in den Vorstellungen erscheint, welche wir von ihnen durch die Anschauung erlangen [1]).

Durch die Anwendung des Causalitätsgesetzes auf die Vorstellung allein gelangen wir immer nur zu dem Schlusse auf die Existenz einer Ursache derselben überhaupt. Wie diese Ursache beschaffen ist, erfahren wir dadurch nicht [2]). Nun haben zwar die Vorstellungen, welche wir bei der Anschauung der äußeren Dinge erlangen, einen verschiedenen Inhalt. In jeder solchen Vorstellung empfinden wir bestimmte Einwirkungen von außen, und je nach der Verschiedenheit dieser Einwirkungen unterscheiden wir die Dinge, welche wir als die Gegenstände unserer Anschauung bezeichnen. Es scheint daher, als bräuchten wir nur die Bestimmtheit dieser Einwirkungen bei dem jedesmaligen Rückschlusse von der Wirkung auf die Ursache zu Hülfe zu nehmen, um damit nicht bloß auf eine Ursache überhaupt, sondern auch auf eine bestimmte Ursache zu kommen, und die auf solche Weise bestimmte Ursache sey dann das Seyende selbst, worauf wir unsere Begriffe anzuwenden haben. So leicht ist indessen die Lösung unserer Aufgabe nicht.

Die Vorstellung eines Dinges entsteht uns in der äußeren Anschauung (nach § 28—30) nicht bloß durch Einwirkung von außen, wobei sich das Subjekt rein leidend verhielte, sondern durch Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, wobei sich das Subjekt ebensowohl auch thätig verhält. Jede solche Vorstellung ist also etwas aus objektiver und subjektiver Thätigkeit Zusammengesetztes. Wir haben zwar im § 30 Ziff. 4 bei der äußeren Anschauung zwei Vorgänge, einen realen und einen idealen, unterschieden, und gezeigt, wie sich das Subjekt nur bei dem idealen Vorgange thätig, bei dem realen dagegen bloß leidend verhält. Wir haben jedoch auch gefunden, daß beide Vorgänge nicht zeitlich von einander getrennt gedacht werden können, und daß die Empfindung der äußeren Einwirkung

---

1) Vgl. Bd. I S. 221.

2) Vgl. ebend. S. 446 dann Bd. II S. 199.

im realen Vorgange durch die Thätigkeit des Subjekts im idealen Vorgange bedingt ist. Wenn wir also die äußeren Dinge nach den Einwirkungen bestimmen wollen, welche sie in der Anschauung auf uns ausüben, so müssen wir vorher diese Einwirkungen in ihrer Reinheit für sich allein gewinnen. Sie gehören unzweifelhaft zu dem Inhalte unserer Vorstellungen von den äußeren Dingen. Wollten wir aber diesen Inhalt ausschließend als dasjenige betrachten, was von den Einwirkungen der äußeren Dinge herrührt, so müßten wir vorerst darüber eine Gewißheit haben, ob nicht etwa auch unsere eigene, subjektive Thätigkeit einen Einfluß auf den Inhalt unserer Vorstellungen von den äußeren Dingen in der Anschauung derselben ausübt. Würde ein solcher Einfluß stattfinden, dann könnten wir von den Vorstellungen der äußeren Dinge nicht eher auf die Beschaffenheit der äußeren Dinge zurückschließen, als bis wir an den Vorstellungen alles dasjenige, was von unserer eigenen Thätigkeit herrührt, abgerechnet haben.

Nun hat aber entschieden unsere eigene Thätigkeit einen wesentlichen Einfluß auf den Inhalt unserer Vorstellungen in der äußeren Anschauung. Die tägliche Erfahrung bestätigt, daß die Beschaffenheit unserer Empfindungen von dem Zustande der Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinnorgane abhängt, mit diesem sich ändert und nicht selten in ganz entgegengesetzte Empfindungen übergeht. Streckt z. B. jemand seine Hände, nachdem er sie in verschiedene Temperatur versetzt hat, in ein Gefäß mit Wasser, dessen Temperatur zwischen den Temperaturen beider Hände in der Mitte steht, so empfindet er das nemliche Wasser in der einen Hand als kalt und in der anderen als warm. Die Abhängigkeit der Wahrnehmungen des Gesichtssinnes von dem Zustande der Sehnerven, und wie es dieser Abhängigkeit zufolge geschehen kann, daß uns eine helle Fläche dunkel, eine dunkle hell, eine farblose Fläche farbig und abwechselnd mit verschiedenen Farben erscheint, haben wir bereits im § 32 erörtert. Bekannt ist ferner, daß es Menschen gibt, die zufolge einer eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Augen gewisse Farben überhaupt nicht von einander zu unterscheiden vermögen. Wie sich endlich die Wahrnehmungen durch den Geschmacks- und Geruchssinn je nach der Beschaffenheit, in welcher sich die Nerven dieser Sinne in Folge krankhafter Veränderungen oder von Nachwirkungen bestimmter vorausgegangener Reize befinden, ändern, weiß jedermann aus eigener Erfahrung.

verdanken also unsere Vorstellungen von den äußeren Dingen ihre Entstehung nicht den äußeren Einwirkungen allein, sondern unterliegen dieselben zugleich auch dem Einflusse unserer eigenen subjektiven Thätigkeit, so kommt es vor Allem darauf an, genau zu unterscheiden, was davon auf äußerer Einwirkung beruht, und was durch den Einfluß unserer eigenen Thätigkeit hinzugekommen ist.

Locke vermochte sich die Vorstellungen der äußeren Dinge nur als Wirkungen derselben zu denken [3]). Er legte daher den äußeren Dingen gewisse Kräfte bei, womit sie durch die Einwirkung auf unsere Sinne die Vorstellungen in uns bewirken, und nannte diese Kräfte die Eigenschaften der Dinge [4]). Bei näherer Untersuchung fand er jedoch, daß von diesen Vorstellungen der größte Theil gar nichts enthalte, was irgend eine Aehnlichkeit mit den Dingen selbst haben könne [5]). Er sah sich daher genöthigt, zweierlei Eigenschaften der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu unterscheiden,

1) solche, welche sich ihm untrennbar und unveränderlich mit den Dingen verbunden zeigten und deshalb von ihm als denselben wirklich zukommend betrachtet wurden,

2) solche, von welchen er gefunden hatte, daß sie nur als Vorstellungen in uns existiren und daß in den Dingen selbst nichts ihnen Gleiches, sondern nur das Vermögen gelegen seyn könne, diese Vorstellungen in uns zu bewirken.

Locke nannte die zu 1) ursprüngliche oder erste Eigenschaften (originales, prémières qualités) und rechnete hiezu die Dichtig-

3) Essai philosophique concernant l'entendement humain L. II cap. 1 § 2 cap. 8 § 1.

4) L. c. II cap. 8 § 8: j'appelle qualité du sujet la puissance ou faculté qu'il a, de produire une certaine idée dans l'esprit.

5) L. c. § 7: il est nécessaire de les (idées) distinguer entant qu'elles sont des perceptions et des idées dans notre esprit, et entant qu'elles sont dans les corps des modifications de matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit. Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses, de peur que nous ne nous figurions (comme on n'est peut-être que trop accoutumé à le faire) que nos idées sont des véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit; car la plûpart des idées de sensation qui sont dans notre esprit, ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que les noms qu'on employe pour les exprimer, ressemblent à nos idées, quoi que ces noms ne laissent pas de les exciter en nous, dès que nous les entendons.

keit, Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Bewegung und Ruhe. Jene zu 2) nannte er zweite Eigenschaften (secondes qualités) und rechnete hiezu die Farbe und Temperatur der Körper, dann die Empfindungen des Gehörs, des Geruchs und Geschmacks [6]). Nach Locke hätte demnach jedes sinnlich wahrnehmbare Ding eine Dichtigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Bewegung oder Ruhe, aber keine Farbe, keinen Klang, Geruch, Geschmack und keine Temperatur. Nur die ersteren Eigenschaften dachte er sich in den Dingen unabhängig von unseren Sinnen, die Empfindung der letzteren dagegen durch die Mitwirkung unserer Sinne bedingt, so daß sie verschwindet, sobald wir letztere hinwegnehmen [7]). Wenn der Genuß des Manna Jemanden Bauchgrimmen verursacht, sagt Locke, so fällt es ihm nicht ein, diese Vorstellung selbst auf das Manna zu beziehen, sondern er erkennt darin nur eine Wirkung, welche das Manna durch seine Kraft in ihm hervorbringt. Ganz

6) L. c. § 9, 10, 13—21 u. 23 vgl. § 15: les idées des prémières qualités des corps ressemblent à ces qualités et les exemplaires de ces idées existent réellement dans les corps, mais les idées, produites en nous par les secondes qualités, ne leur ressemblent en aucune manière, et il n'y a rien dans les corps mêmes qui ait de la conformité avec ces idées. — Vergleicht man diese Unterscheidung mit der Eintheilung der Empfindungen bei Aristoteles (de anima II cap. 6), so unterscheidet dieser Solches, was von allen Sinnen gemeinschaftlich empfunden wird (κοινόν), und was nur von einem Sinne ausschließend empfunden werden kann (ἴδιον). Er rechnet zu Jenem: Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Größe, zu Diesem: Farbe, Schall, Geschmack u. dgl. Offenbar entsprechen hienach die gemeinschaftlichen Empfindungen gewissermaßen den ersten, die eigenthümlichen Empfindungen den zweiten Eigenschaften bei Locke. An die Stelle der Größe (μέγεθος) setzte Locke bei den ersten Eigenschaften die Dichtigkeit (solidité) und Ausdehnung (étendue), worin man vielleicht eine Unterabtheilung der Größe in intensive und extensive finden könnte. Daß jedoch die Unterscheidung bei Locke mit jener bei Aristoteles nicht zusammenfällt, zeigt sich darin, daß Ersterer die Solidität ausdrücklich zu jenen Empfindungen zählt, welche dem Tastsinne allein angehören. l. c. cap. 3 § 1.

7) L. c. § 17: Otez le sentiment que nous avons de ces qualités, faites que les yeux ne voyent point la lumiere ou les couleurs, que les oreilles n'entendent aucun son, que le palais ne soit frappé d'aucun goût, ni le nez d'aucune odeur; et dès-lors toutes les couleurs, tous les goûts, toutes les odeurs et tous les sons, entant que ce sont telles et telles idées particulières, s'evanouïront et cesseront d'exister, sans qu'il reste après cela autre chose que les causes mêmes de ces idées, c'est à dire certaine grosseur, figure et mouvement des parties des corps qui produisent toutes ces idées en nous.

auf gleiche Weise sind aber auch die weiße Farbe und der süße Geschmack des Manna nur Wirkungen seiner Kräfte[8]). Wenn die Sonne Wachs bleicht und schmilzt, so ist weder die Weiße noch die Weichheit des Wachses eine Eigenschaft der Sonne, sondern beide sind nur Wirkungen ihrer Kraft. Auf gleiche Weise sind aber auch die Vorstellungen des Lichtes und der Wärme, welche ich durch die Sinne des Gesichtes und des Gefühles von der Sonne erhalte, nur Wirkungen ihrer Kraft, und der Unterschied besteht in beiden Fällen nur darin, daß ich das erstemal die Wirkungen der Sonne mittelbar, durch andere Körper, und das zweitemal unmittelbar durch meine eigenen Sinne empfinde[9]).

Diese Theorie Locke's war eine Frucht der ersten Studien über die physiologischen Vorgänge der Sinneswahrnehmung bei dem Erwachen der neueren Naturwissenschaft. Ihr haben wir es zu verdanken, daß die Mißverständnisse der Scholastiker über die Aehnlichkeit der species rei exterioris und der species rei in intellectu[10]) in der Philosophie hinweggeräumt wurden. Bezüglich der sekundären Qualitäten fand die Theorie von Locke bisher noch keine Widerlegung und hat wohl auch in Zukunft voraussichtlich eine solche nicht zu befürchten. Bezüglich der primären Qualitäten dagegen wurde dieselbe schon von Berkeley und Hume beanstandet. Beide haben schon darauf hingewiesen, daß mit dem gleichen Rechte, wie Locke von den sekundären Eigenschaften behauptete, sie seyen keine wirklichen Eigenschaften der äußeren Dinge, sondern existirten nur in unserer Vorstellung, das Nemliche auch von den primären Qualitäten behauptet werden könne.

Besteht die Vorstellung der Dichtigkeit lediglich in einer Empfindung, welche wir bei der Berührung eines Körpers durch den Tastsinn erlangen, so kann diese Empfindung unmöglich etwas dem Körper an sich und unabhängig von unserem Sinne Zukommendes seyn, sondern sie läßt sich nur denken als die Wirkung einer Kraft, mit welcher der Körper seine Raumerfüllung unserem Tastsinne gegenüber ebenso wie gegen andere Körper, welche ihn aus dem Raume verdrängen wollen, behauptet.

Die Ausdehnung, durch welche jeder Körper den Raum erfüllt, läßt sich gleichfalls nur denken als eine Wirkung jener

8) L. c. § 18.
9) L. c. § 24 u. 26.
10) Vgl. oben Bd. I S. 170.

Kraft, die wir durch den Tastsinn als Dichtigkeit oder, wie sie Locke an einer anderen Stelle[11]) nennt, als Undurchdringlichkeit (impénétrabilité) empfinden, nemlich als diejenige Wirkung, wodurch sie eben den Raum bis zu einer gewissen Grenze erfüllt. Der Raum gehört aber gleich der Gestalt, Zahl, Bewegung und Ruhe, wie wir aus § 121, 128, 130 und 132 wissen, zu den reinen Verstandesbegriffen. Bei allen diesen Vorstellungen war also Locke schon deshalb nicht berechtigt, sie unmittelbar auf die äußeren Dinge zu beziehen, weil er sie überhaupt nicht durch Anschauung von außen erhalten hatte (§ 88 u. f.).

Alles dasjenige, was wir uns von den äußeren Dingen vorstellen, besteht entweder in reinen Verstandesbegriffen oder in Empfindungen unserer Sinne. Von demjenigen, was zu den reinen Verstandesbegriffen gehört, läßt sich auf eine bestimmte Beschaffenheit der äußeren Dinge überhaupt schon deshalb kein Schluß ziehen, weil nichts davon auf äußerer Einwirkung beruht. Der übrige Inhalt unserer Vorstellungen, welcher in Empfindungen unserer Sinne besteht, beruht zwar auf äußeren Einwirkungen, zugleich aber auch auf Gegenwirkungen unserer eigenen, subjectiven Thätigkeit, und die Ergebnisse von beiden sind in unseren Vorstellungen so innig verbunden, daß sie sich schlechterdings nicht von einander ausscheiden lassen. Jede Vorstellung, welche wir in der äußeren Anschauung erlangen, hängt ebenso sehr von der bestimmten Art der Gegenwirkung von innen, wie von der bestimmten Art der Einwirkung von außen ab.

Kant glaubte daher die Erscheinung der Dinge von den Dingen selbst unterscheiden zu sollen. „Alle unsere Anschauung," sagt er[12]), „ist nichts als die Vorstellung von Erscheinung. Die Dinge, die wir anschauen, sind nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen, als sie uns erscheinen. Wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, würden alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen Nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen."

---

11) L. c. II cap. 4 § 1.

12) „Kritik der reinen Vernunft" S. 77.

DD) Die Frage nach der Substanz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

§ 145.

Hatte man einmal die Erfahrung in der sinnlichen Anschauung auf die Erscheinung der Dinge beschränkt und die Dinge an sich davon ausgeschlossen, dann konnten letztere nur noch als Ursachen der Erscheinungen gedacht werden.

In dieser Weise, als bloße Gegenstände des Denkens (noumena), wollte auch Kant die Dinge an sich noch festgehalten wissen [1]). Er widmete in der zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft" einen eigenen Abschnitt der Widerlegung des Idealismus, welcher, wie der von Berkeley, die Existenz der Dinge an sich gänzlich läugnet, oder, wie der des Descartes, nur für zweifelhaft und unbeweisbar erklärt [2]), und in der Vorrede zu dieser zweiten Auflage meint er, es wäre „ein Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Daseyn der Dinge außer uns, von denen wir doch den ganzen Stoff zu unseren Erkenntnissen her haben, bloß auf Glauben annehmen zu müssen [3])." Dabei hatte indessen Kant einen sehr erheblichen Umstand ganz übersehen. Um die Dinge an sich überhaupt denken zu können, müssen wir uns von ihnen doch irgend eine Vorstellung machen. Von den durch die äußere Anschauung erlangten Vorstellungen dürfen wir keine auf sie anwenden; denn diese beziehen sich alle auf die bloße Erscheinung der Dinge. Außerdem haben wir nur noch die reinen Verstandesbegriffe, unter welchen wir uns die Dinge an sich vorstellen könnten. Von diesen hat aber Kant an anderen Stellen gleichfalls behauptet, daß sie nur subjektive Formen seyen, welche nur auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich Anwendung fänden [4]). — Der offenbare Widerspruch, in welchen sich hier Kant verwickelt hatte, gab seinen Nachfolgern vielfachen Anlaß, die Unterscheidung zwischen den Dingen an sich und ihrer Erscheinung lächerlich zu machen [5]). Man ließ nun die Annahme der Dinge an sich gänzlich fallen, und behauptete, daß die Dinge über-

1) „Kritik der reinen Vernunft" S. 25.

2) A. a. O. S. 211 u. f.

3) A. a. O. S. 32 Anmerkung.

4) Vgl. insbes. a. a. O. S. 116, 142 u. 619.

5) Man sehe z. B., wie sich Schelling in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" II Aufl. 1803. Bd. I S. 32 über diese „Dinge an sich" äußert.

haupt nicht an sich, sondern nur in der Erscheinung oder in den Vorstellungen der Menschen existiren. Fichte gründete hierauf seinen Idealismus[6]), welcher auch von Schelling und Hegel angenommen und weiter fortgebildet wurde.

Nach unserer Darstellung im § 108 u. f. sind zwar die Kategorien nicht bloß subjektive Formen des Denkens, sondern auch objektive Formen des Werdens der Dinge. Wir können sie daher ungehindert auf diese anwenden. Ihre Anwendung auf die Dinge darf jedoch keine grundlose seyn. Es fragt sich also, wie wir uns das Verhältniß der Dinge an sich zu ihrer Erscheinung zu denken, und welche Kategorien wir hienach auf die Dinge an sich anzuwenden haben.

Insoweit wir uns in der äußeren Anschauung leidend verhalten, können wir unsere Vorstellungen nur als Wirkungen und diese nicht ohne eine ihnen entsprechende Ursache denken (§ 91 und 115). Die in der äußeren Natur wirkenden Ursachen nennt man Kräfte. Selbst dann, wenn man ein Ding als Ursache einer Wirkung an einem anderen Dinge bezeichnet, z. B. eine Kugel als Ursache des Rollens einer anderen Kugel, welche sie durch Zusammenstoß mit derselben in Bewegung setzt, denkt man sich zunächst nicht das Ding selbst, insoweit es als solches in unsere Sinne fällt, sondern nur eine in ihm wirkende unsichtbare Kraft als die Ursache. Der Begriff einer Ursache, durch welche die Dinge unter sich auf einander wirken, ist aber ganz der nemliche, wie der, nach welchem sie durch die Sinne auf uns wirken. Also sind auch in der äußeren Anschauung die Ursachen, welche die Vorstellungen der Dinge von außen in uns bewirken, immer nur Kräfte. Kräfte können aber niemals als etwas an sich Seyendes gedacht werden, sondern setzen immer etwas Anderes voraus, das sie trägt und von dem sie ausgehen. Sie sind also Accidenzen, und erfordern eine Substanz, welcher sie angehören (§ 132 Ziff. 1 dann § 90 u. 118). Stellen wir nun die weitere Frage, wie wir uns diese Substanz zu denken haben, so vermögen wir aus der sinnlichen Anschauung hierüber nichts mehr zu entnehmen. Das Letzte, was noch in deren Bereich fällt, sind die Kräfte, welche die Erscheinung der Dinge bewirken. Die Substanz, von welcher diese Kräfte ausgehen, entzieht sich ganz und gar unserer sinnlichen Anschauung.

Hiemit haben wir die erste Erkenntnißquelle erschöpft. Nur

6) Vgl. oben Bd. I S. 159 Note 3.

Accidenzen waren es, welche wir aus ihr zu gewinnen vermochten, und diese verdienen doch wohl nicht, das „Seyende selbst" genannt zu werden. Sie sind nur ein Mittel des Verkehres zwischen uns und dem Seyenden, welches sich uns hinter der Erscheinung der Dinge verbirgt. Die Frage nach der Substanz, zu welcher diese Accidenzen gehören, und in der wir erst hoffen können, das „Seyende selbst" zu finden, verweist uns daher an die zweite Erkenntnißquelle, die Vernunft[7]).

β) Die Vernunft.

§ 146.

Ein Seyendes läßt sich in zweifachem Sinne denken, entweder so, daß es das Seyn aus sich selbst hat, oder so, daß ihm das Seyn durch ein Anderes zukommt. Das aus sich selbst Seyende existirt durch eigene Macht, sohin unabhängig von allem Andern und an sich. Dem durch Anderes Seyenden kommt dagegen das Seyn aus fremder Macht zu; es nimmt daher auch nur Theil am fremden Seyn und hängt von diesem ab, existirt sohin an einem Andern. Beide Arten des Seyenden verhalten sich demnach zu einander wie die Substanz zum Accidens[1]).

---

7) Schon die Scholastiker lehrten, daß die Sinne nur die Accidenzen der Dinge erfassen und der Intellekt allein in das Wesen derselben einzudringen vermöge. — Thomas Aqu. Summa theol. I qu. 57 art. 1 ad 2. — Qu. de verit. I art. 12. concl. — X art. 5 ad 5, art. 6 ad 2. — Duns Scotus Sentent. I dist. 3 qu. 5 n. 22. Vgl. oben Bd. I S 190 Note 5. — Die Scholastiker glaubten, das Wesen der Dinge durch die Denkthätigkeit aus der Erfahrung schöpfen zu können. Sie verstanden nemlich darunter das Allgemeine, welches der Intellekt bei der Bildung der Begriffe durch Abstraktion aus den in der äußeren Anschauung erlangten Vorstellungen gewinnt. — Thomas Summa theol. I qu. 85 art. 1. — Daß jedoch dieses Allgemeine nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ein Mittel ist, uns zur Erkenntniß des Wesens hinzuleiten, haben wir bereits im § 140 gesehen.

1) Aristoteles unterscheidet (Metaph. V cap. 7) außer dem substanziell oder an sich Seyenden (ὂν καϑ' αὑτό) und accidentell oder an Anderem Seyenden (ὂν κατὰ συμβεβηκός) noch andere Arten des Seyenden, nemlich das im bloß logischen Sinne (λογικῶς vgl. l. c. § 7 mit VII cap. 4 § 20) Seyende und das dem Vermögen nach und in Wirklichkeit Seyende (δυνάμει und ἐντελεχείᾳ ὄν). Alle diese Arten sind jedoch unter der ersten Eintheilung begriffen. Das im bloß logischen Sinne Seyende ist Gedachtes, hat also seinen Träger im Denkenden, und verhält sich zu diesem

Das durch Anderes Seyende läßt sich ferner gleichfalls wieder auf zweifache Weise denken, nemlich entweder so, daß es die Fähigkeit hat, das ihm zu Theil gewordene Seyn für sich zu erwerben und damit selbst Subjekt oder Träger des Seyns zu werden, oder so, daß es dieser Fähigkeit entbehrt und sein Seyn bloß von einem Andern getragen wird. Im ersten Falle nennen wir es für sich seyend, im zweiten nur für Anderes seyend.

Wir haben nun alle drei Arten des Seyenden,

1) das aus sich Seyende,

2) das durch Anderes und nur für Anderes Seyende,

3) das durch Anderes für sich Seyende,

gesondert zu betrachten und zu erforschen, wie die menschliche Vernunft aus und durch sich selbst zur Erkenntniß jeder dieser verschiedenen Arten des Seyenden gelangt.

AA) Das aus sich selbst Seyende.

§ 147.

Die menschliche Vernunft findet ursprünglich gar kein Seyendes, sondern nur Seyn, in der inneren Anschauung eigenes, in der äußeren Anschauung fremdes Seyn. Das eigene Seyn vermag sie Anfangs als solches nicht zu unterscheiden[1]), und zu dem fremden Seyn findet sie in der äußeren Anschauung keine Substanz, von welcher dieses Seyn ausgesagt werden könnte (§ 145).

Wenn Descartes ursprünglich nur für das eigene Seyn eine Gewißheit finden zu können, das der äußeren Dinge dagegen als zweifelhaft annehmen zu müssen glaubte[2]), so lag darin

---

als ein accidentell Seyendes. Daß auch das dem Vermögen nach Seyende nur als ein accidentell Seyendes gedacht werden kann, ist uns bereits aus § 56 und 62 bekannt.

1) Vgl. oben Bd. I S. 245.

2) Principia philosophiae I § 4 u. 7 (vgl. oben Bd I S. 157 Note 1 Bd. II S. 286 Note 2) dann § 11: Plura in mente nostra, quam in ulla alia re a nobis deprehendi, ex hoc manifestum est, quod nihil plane efficiat, ut aliquid aliud cognoscamus, quin idem etiam multo certius in mentis nostrae cognitionem nos adducat. Ut si terram judico existere, ex eo quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere; fieri enim forsan potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra non existat; non autem,

ein entschiedener Irrthum. Die Gewißheit des eigenen Seyns schöpfte er aus der Erfahrung seiner eigenen Denkthätigkeit in der inneren Anschauung [3]). Die gleiche Erfahrung hatte er aber auch von der Thätigkeit der Dinge, welche durch die Sinne auf ihn wirkten, in der äußeren Anschauung. Das fremde Seyn, welches sich durch diese Thätigkeit der Dinge ankündigt, oder daß die Dinge überhaupt sind, ist uns ebenso gewiß, wie unser eigenes Seyn. Wenn wir aber von den Dingen weiter nichts wissen, als daß sie überhaupt sind, so beschränkt sich unser Wissen nur darauf, daß sich uns in ihnen ein Seyendes offenbart. Daß dieses Seyende die Dinge selbst sind, ist uns damit noch nicht gewiß. Wir wissen nicht, ob das Seyn der Dinge ein substanzielles oder nur ein accidentelles ist. Es kann also das Seyende, dessen Seyn sich uns in den Erscheinungen der Dinge offenbart, auch etwas Anderes, von den Dingen Verschiedenes seyn, und darüber, was dieses (substanziell) Seyende in den Erscheinungen der äußeren Dinge ist, gibt uns (nach § 145) wenigstens die Erfahrung in der äußeren Anschauung keinen Aufschluß. — Fragen wir also nach dem Seyenden selbst oder nach dem, was die Dinge an sich sind, oder vielmehr, was in den Dingen an sich ist, so zeigt sich zwischen den Objekten der äußeren Anschauung und dem eigenen Seyn als Objekt der inneren Anschauung allerdings ein sehr bedeutender Unterschied.

Bei dem Erwachen unserer Vernunft zum Selbstbewußtseyn erkennen wir sogleich die Einheit des eigenen Seyns mit der anschauenden Thätigkeit in uns [4]). Damit haben wir schon das Seyende zu diesem Seyn gefunden [5]). Um dagegen das Seyende zu dem fremden, uns in der äußeren Anschauung gegebenen Seyn zu finden, hat die Vernunft einen weiten Weg zurückzulegen. Das fremde Seyn zeigt sich uns als eine unendliche Vielheit. Um es begreifen zu können, müssen wir diese Vielheit durch Aufsuchen des Allgemeinen in den Dingen auf eine Einheit zurückführen [6]). Durch die Ableitung des Allgemeinen aus

---

ut id judicem, et mea mens quae id judicat nihil sit; atque ita de ceteris.

3) L. c. § 7: haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

4) Vgl. oben Bd. I S. 245.

5) wenn auch noch nicht seinem Wesen nach erkannt. Vgl. oben Bd. I S. 419.

6) Vgl. oben § 44 zu 2.

der Erscheinung allein erreichen wir indessen noch kein Seyendes, sondern wir kommen auf diesem Wege zuletzt nur zu dem Begriffe des objektiven Seyns. Erst wenn wir uns zum reinen Denken erheben, und wenn es uns gelungen ist, die Erscheinungen in ihre Elemente aufzulösen, finden wir in der Einheit dieser Elemente das unbedingte Seyn (§ 59) und damit das unbedingt Seyende, welches seinem Begriffe nach mit dem unbedingten Seyn so nothwendig verbunden ist, daß es ohne dieses ebensowenig, wie das unbedingte Seyn ohne das unbedingt Seyende gedacht werden kann. Wie endlich das unbedingt Seyende durch innere Erfahrung in der menschlichen Vernunft aufzufinden ist, haben wir bereits im § 73 gezeigt.

Das unbedingt Seyende unterscheidet sich von allem andern Seyenden nicht bloß dadurch, daß es aus sich selbst oder durch eigene Macht ist, während alles Andere nur durch das unbedingt Seyende zum Seyn gelangen kann und dann nur an dem Seyn des unbedingt Seyenden theilnimmt, sondern auch dadurch, daß es sich allein im Besitze des vollkommenen Seyns, d. h. der vollkommenen Einheit der drei Elemente des Seyns befindet, während allem Anderen, worin diese Elemente nur zu einer theilweisen Vereinigung gelangen, das Seyn nur in mehr oder minder unvollkommener Weise zukommt. Durch diesen doppelten Vorzug ist das unbedingt Seyende in der Art ausgezeichnet, daß vor ihm alles Andere gewissermaßen als nichtseyend verschwindet.

Mit Recht bezeichneten schon die Scholastiker das Seyende (ens) als den ersten und ursprünglichsten Begriff der erkennenden Vernunft oder als das primum objectum intellectus, wie es Duns Scotus nennt[7]). Der allgemeinste Begriff, mit dem alle Begriffsbildung beginnt, ist zwar nur der des Seyns[8]). Sobald aber die Vernunft zum Erkennen fortschreiten und diesen Begriff als Prädikat irgend einem Subjekte beilegen will, bietet sich ihr sogleich die Vorstellung des Seyenden. In seiner Anwendung hat auch der Begriff des Seyns mit dem des Seyenden gleichen Umfang; denn Alles, was ist, ist ein Seyendes. Das erste für die menschliche Vernunft erkennbare Seyende ist aber das unbedingt Seyende; denn nur bei diesem ist das Seyn schon mit seinem Begriffe und umgekehrt der Begriff schon mit

---

7) Sentent. I dist. 3 qu. 3.

8) Vgl. oben Bd. I S. 273 u. Bd. II S. 101 u. f.

seinem Seyn gegeben, während bei allem Andern das Seyn erst zum Begriffe hinzukommen muß und der Begriff erst durch Unterscheidung der Gegensätze des Seyns gewonnen werden kann.

Das unbedingt Seyende war auch die einzige ursprüngliche Vorstellung, von welcher die menschliche Vernunft bei der Bildung des Gottesbegriffes ausging, und an welche nach und nach alle übrigen Bestimmungen dieses Begriffes geknüpft wurden. — In den Urkunden des alten Testamentes verkündet sich Gott selbst unbedingt als das „Seyende"[9]). — Plato nennt ihn das in allem Seyenden Seyende (ὄντως ὄν)[10]) und das vollkommen Seyende (παντελῶς ὄν)[11]). — Hilarius von Poitiers im vierten Jahrhunderte nach Christus bezeichnet das „Seyn" vorzugsweise als ein Eigenthum Gottes[12]). — Augustin findet in Gott die Quelle alles Seyns und die Trennung von Gott gleichbedeutend mit der Trennung vom Seyn[13]). Er schwankt, ob er den geschaffenen Dingen überhaupt ein Seyn beilegen soll. Insoweit sie ihren Ursprung in Gott haben, vermag er ihnen das Seyn nicht ganz abzusprechen. Insoferne sie aber von Gott verschieden sind, glaubt er ihnen ein solches nicht beilegen zu können. Soviel ist ihm indessen jedenfalls klar, daß das Seyn im wahren und vollen Sinne des Wortes nur Gott zukommen könne[14]). — Auch nach Scotus Erigena begreift Gott alles wahre Seyn in sich. Auf eine eigenthümliche und etwas pantheistisch klingende Weise schildert Erigena, wie Gott beim Schaffen in eine Art

---

9) Exod. III, 14: Sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos.

10) Phaedr. pag. 247 c. e. — De republ. X pag. 597 d.

11) De republ. V pag. 477 a.

12) De trinit. Lib. I cap. 5.

13) Divers. quaest. 83 qu. 21: Quisquis omnium, quae sunt, auctor est, et ad cujus bonitatem id tantum pertinet, ut sit omne quod est, non esse ad eum pertinere nullo pacto potest. Omne autem quod deficit, ab eo, quod est esse, deficit et tendit in non esse.

14) Confess. VII cap. 11: Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse nec omnino non esse Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. — Trinit. VII cap. 5. n. 10: (Deus) est enim vere solus, quia immutabilis est. — De civit. Dei XII cap. 2: Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est, summe sit, et ideo immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.

Bewegung geräth, sich ausdehnend in Alles läuft und im Laufe gewissermaßen Alles mit seinem Seyn erfüllt. Wo immer dieser Lauf zum Stillstande kommt, da entsteht etwas. Es besteht aber dann nicht außer Gott, sondern in ihm. Gott ist die Wesenheit (essentia) von Allem, und wird daher, indem er schafft, selbst geschaffen [15]). Da sich Erigena alles Seyn nur in Gott und außer Gott gar keine Möglichkeit eines Seyns denken kann, findet er sich zu dem Ausspruche genöthiget: „Gott ist Alles und Alles ist Gott" [16]). — Ebenso erkannte Anselm von Canterbury an, daß Gott in gewisser Weise allein sey, und daß Alles Andere, was außer Gott noch zu seyn scheine, im Vergleiche mit Gott nicht sey [17]). — Den Vorzug, nach welchem Gott durch sich selbst und aus eigener Macht ist, hatte schon Erigena mit den Worten ausgedrückt: A seipso solus per seipsum subsistit [18]). Die späteren Kirchenlehrer des Mittelalters fanden hierin eine besondere Eigenschaft Gottes, welche sie Aseität (aseitas) nannten. Albert lehrte bereits, daß alles Seyende auf ein nothwendig Seyendes zurückgeführt werden müsse, in dem das Seyn (esse) und das, was ist (quod est), Eines und das Nemliche sey [19]). Sein Schüler Thomas von Aquin erörtert wiederholt, wie in Gott Wesenheit (essentia) und Seyn (esse) das Nemliche [20]) und allem Anderen das Seyn von Gott mitgetheilt sey [21]). — In seiner Abhandlung de ente et essentia bemerkt er, wie das göttliche Seyn sich vor allem andern durch seine Reinheit und Einfachheit auszeichne, so daß es die Vollkommenheiten aller Gattungen und Arten der Dinge in sich schließe, welche nur mehr oder minder unvollkommen am göttlichen Seyn theilnehmen [22]). Er denkt sich Gott an der Spitze alles Seyenden als höchste Einheit, welche sich nach abwärts in eine immer größere Vielheit und Verschiedenheit ergießt. Auf dieser Stufenleiter, lehrt er, müsse der Mensch emporsteigen, um den Weg zur Erkenntniß Gottes zu finden. Bis zur göttlichen Substanz, meint

---

15) De divis. naturae. I, 12, III, 3. 4. 9. 20. 23. IV, 5.

16) L. c. III, 10: Deus itaque omnia est, et omnia Deus.

17) Monolog. Cap. 28.

18) L. c. II, 2.

19) De causis et processu universitatis Lib. II tract. 4 cap. 1.

20) Summa theol. I qu. 3 art. 4. — S. contra gent. I cap. 22.

21) Summa theol. I qu. 44 art. 1. — S. contra gent. II cap. 15.

22) Vgl. oben Bd. I S. 385 Note 5 dann S. contra gent. I cap. 28 II cap. 15 und Summa theol. I qu. 4 art. 1 ad 3, art. 2.

er, könne jedoch der Mensch hier freilich nicht vordringen, denn die menschliche Vernunft sey so schwach, daß sie nicht einmal die verschiedenen Wege dahin vollständig zu erkennen vermöge. Durch die sinnliche Anschauung gelinge es der menschlichen Vernunft kaum, in das Wesen derjenigen Dinge einzudringen, deren Accidenzen die Sinne noch vollkommen erfassen. Wie sollte sie da noch zu erkennen im Stande seyn, wo sie auch dieses Hülfsmittel im Stiche läßt?[23]) Auf die Mittel, welche der menschlichen Vernunft zu diesem Zwecke durch die innere Anschauung zu Gebote stehen, konnte Thomas freilich keine Rücksicht nehmen, weil sie ihm unbekannt waren. — Spinoza endlich stellte den Satz auf, daß es nur eine einzige Substanz geben und alles Uebrige nur Accidens (Attribut oder Modus) dieser einen Substanz seyn könne, und daß diese Substanz Gott sey[24]). Man hat zwar den Spinoza vielfach als Vater des neueren Pantheismus angeklagt. Alle Vorwürfe, welche ihm deshalb gemacht wurden, beziehen sich jedoch nur auf seine Folgerungen aus dem Lehrsatze von der einzigen Substanz. Gegen seine Forderung der Annahme einer solchen Substanz in dem von ihm bestimmten Sinne vermochte noch Niemand etwas einzuwenden. Diese Forderung liegt im Begriffe des unbedingt Seyenden, dessen sich die menschliche Vernunft unmöglich entschlagen kann.

BB) Das durch Anderes und nur für Anderes Seyende.

aa. Die Substanzlosigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

§ 148.

Nach § 145 finden wir in der äußeren Anschauung keine Substanz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern nur Accidenzen, zu welchen wir uns eine Substanz hinzuzudenken haben. Die äußere Anschauung zeigt uns also nur ein Seyn, nicht aber das Seyende, dem dieses Seyn angehört.

Dieser Unterschied ist sehr wichtig. Der gemeine Menschenverstand beachtet ihn aber nicht, sondern denkt sich die Substanz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge ohne weiters in diesen selbst, und nennt sie den „Stoff" der Dinge. Die Philosophie des liederlichen Denkens oder der Materialismus, welcher sich

23) S. contra gent. IV cap. 1.

24) Ethica P. I def. 6 prop. 5 u. 14.

nicht über die Denkweise des gemeinen Menschenverstandes erhebt, betrachtet den Stoff der Dinge sogar als das einzige, wahrhaft und an sich Seyende, alles Andere außer dem Stoffe nur als „Eigenschaften" des Stoffes, und unsere heutige Naturwissenschaft, welche von dieser materialistischen Anschauung vollständig durchdrungen ist, kennt überhaupt nichts Anderes, als Stoffe und Kräfte von Stoffen.

Das Kapitel von Stoff und Kraft ist indessen eine sehr wunde Stelle in der Naturwissenschaft, die man nicht berühren kann, ohne dieser Wissenschaft die schmerzlichsten Verlegenheiten zu bereiten. Frägt man unsere Naturgelehrten, was sie unter Stoff und Kraft verstehen, so erhält man zur Antwort, der Stoff sey das Allerbekannteste. Er sey dasjenige, was in den Dingen eigentlich ist, und von dessen Daseyn wir uns durch unsere Sinne überzeugen, der unmittelbare Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung. Die Kraft dagegen sey etwas Unbekanntes, das niemals unmittelbar, sondern immer nur durch ihre Wirkungen am Stoffe in die Erscheinung falle. Sie sey nur gedacht und angenommen, um die Wechselwirkung der Dinge unter einander zu erklären. Was sie aber an sich sey, davon könnten wir uns eigentlich gar keine Vorstellung machen[1]). — Frägt man weiter, auf welche Weise wir uns denn von dem Daseyn des Stoffes durch die Sinne überzeugen, so antwortet man uns, daß die

1) Fechner („Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre" 1855 S. 90) definirt die Materie als Dasjenige, was sich den Sinnen bemerklich macht, die Kraft dagegen (a. a. O. S. 107—108) als das uns Verborgene an den Dingen. Er nennt das Wort „Kraft" einen „Hülfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung," und sagt, daß außer dem Gesetze der Physiker nichts von der Kraft kenne. — Moleschott („Kreislauf des Lebens" S. 36 u. f dann S. 44 u. 86) nennt den Stoff das allein Unsterbliche, im Wechsel der Formen sich gleich Bleibende und in einem ewigen Kreislaufe sich Bewegende, von dessen Daseyn wir uns durch unsere eigenen Sinne überzeugen. Vgl. a. a. O. S. 24 u. f. — „Die Kräfte," sagt er dagegen (a. a. O. S. 345) „können sich nur äußern durch Bewegung in Raum und Zeit." „Außer jenen Wirkungen kennen wir von den Kräften nichts." — Hammerschmied („Rundschau im Gesammtgebiete der Naturwissenschaften rc" 1863 S 1 u. 8) definirt die Mat rie als dasjenige, „was objektiv in unserer Vorstellung enthalten ist und durch unsere Sinne wahrgenommen wird." Die Kraft gilt ihm dagegen nur als ein „metaphorischer Ausdruck, um etwas zu bezeichnen, das man nicht zu erklären weiß," und womit immer nur eine „gedachte Ursache" bezeichnet werde.

Dinge ebenso, wie sie unter sich wirken, auch auf unsere Sinne wirken. Diese Wirkung pflanze sich durch die Sinnesnerven bis zum Gehirne fort und werde dort von der Seele empfunden. Wie diese Empfindung stattfinde, sey zwar bis jetzt noch nicht ermittelt; sicher aber sey, daß nicht die Moleküle der äußeren Körper selbst durch die Nerven in das Gehirn emporsteigen, sondern nur ihre Kräfte in den Nerven Wirkungen hervorbringen, welche den Zugang zu unserem Bewußtseyn fänden [2]). — Während also vorher der Stoff als unmittelbarer Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung und die Kraft als das Entferntere, hinter dem Stoffe Gelegene, nicht Anschaubare, an sich Unbekannte und Unerkennbare bezeichnet wurde, das bloß angenommen sey, um die Erscheinungen am Stoffe zu erklären, werden wir jetzt darüber belehrt, daß es die Kraft sey, welche unmittelbar durch die Sinne mit uns in Verkehr tritt, und umgekehrt bildet jetzt der Stoff das Entferntere, hinter der Kraft Gelegene, an sich Unbekannte und Unerkennbare, von dem man gar nicht mehr zu sagen weiß, wie wir dazu gekommen sind, ihn uns vorzustellen, es müßte denn seyn, daß wir ihn bloß zu den Wirkungen der

---

2) Hieraus glaubte man die heutzutage in der Physiologie allgemein verbreitete grundfalsche Ansicht ableiten zu sollen, daß wir bei unseren Sinneswahrnehmungen gar nichts Objektives, sondern immer nur Zustände unseres eigenen Organismus empfinden. — Vgl. oben Bd. I S. 262. — Auch nach dieser Ansicht ließe sich indessen nicht denken, daß Stoffe von unserem Organismus den unmittelbaren Gegenstand unserer Wahrnehmungen bilden; denn diese könnten ebensowenig wie die Stoffe der äußeren Dinge durch die Nerven und das Gehirn in das empfindende Subjekt hinein wandern, sondern dasjenige, was sich von einem Organe zum andern fortpflanzen, den Zustand des einen Organs nach dem andern verändern und zuletzt wirkend dem empfindenden Subjekte gegenübertreten würde, könnte auch hier immer nur als Kraft gedacht werden. — In dem „Lehrbuche der Physiologie rc." von Günther, fortgesetzt von Otto Funke Bd. II Abth. 2 1853 S. 305 wird es als das Wesentliche, wodurch sich die Empfindung von den vegetativen Vorgängen unterscheidet, angegeben, daß hiebei keine Aufnahme und Ausgabe von äußeren Stoffen, sondern nur Veränderungen im Organismus, insbesondere im Nervensystem stattfinden. Die Thatsache, daß selbst bei der stärksten Erregung und Thätigkeit des Nerven die sorgfältigste mikroskopische Beobachtung keine Spur einer Bewegung von Stoffen im Innern des Nerven zu entdecken vermag, nöthigte ferner die Physiologen dazu, die Nervenwirkungen auf einen bloßen Verkehr von Kräften zurückzuführen. — Carl Vogt: „Physiologische Briefe rc." II Aufl. 1854 S. 312 u. 315.

Kräfte hinzugedacht haben, um die Erscheinungen der Dinge zu erklären, und weil wir eines Trägers bedürfen, ohne welchen wir uns die Kräfte nicht zu denken vermöchten.

Diese Widersprüche sind für einen an geordnetes Denken gewohnten Verstand wahres Gift, das er nicht in sich behalten kann, sondern solange er eine Widerstandskraft besitzt, immer wieder von sich geben muß. Unsere Naturgelehrten dagegen scheinen eine solche Kost ganz prächtig zu vertragen. Sie nehmen sie in sich auf, ohne durch das Ferment dieser Widersprüche nur im Geringsten belästigt zu werden, und bauen ihre Systeme darauf mit einer Zuversicht, gleich als hätten sie darin untrügliche Wahrheiten gefunden.

Die Mangelhaftigkeit der Begriffe von Stoff und Kraft zeigt sich ferner darin, daß man das Verhältniß zwischen beiden nicht bestimmen und insbesondere nicht erklären kann, wie die Kraft im Stande ist, eine Veränderung am Stoffe zu bewirken. Nur eine Wirkung von Kraft auf Kraft kann man sich vorstellen. Eine Wirkung von Kraft auf Stoff im Gegensatze zur Kraft ist völlig unbegreiflich. Um sich z. B. die Möglichkeit der Bewegung eines Körpers durch Stoß denken zu können, müßte man außer der Kraft in dem stoßenden Körper auch in dem Stoffe des gestoßenen Körpers wieder eine Kraft annehmen, womit dieser der bewegenden Kraft Widerstand leistet, weil sonst die erstere Kraft den gestoßenen Körper nicht von der Stelle bringen könnte, sondern spurlos durch ihn hindurchwirken würde.

Der Begriff des Stoffes ist in der Naturwissenschaft offenbar dadurch entstanden, daß man den Begriff der Substanz auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge anwendete, und diesen die Kräfte als Accidenzen beilegte. Bei näherer Prüfung zeigt sich jedoch diese Anwendung gänzlich ungerechtfertigt. Unter einer Substanz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge könnte man nur dasjenige verstehen, was an ihnen im Wechsel der Accidenzen beharrt [3]). Nun läßt sich aber ein Wechsel von Accidenzen bei beharrender Substanz an den Dingen nur in der Art denken, daß ein Ding seine Erscheinung ändert, je nachdem es bald mit diesem, bald mit jenem in Verkehr tritt. Entstehen aber die veränderlichen Erscheinungen eines Dinges durch den Verkehr mit anderen Dingen, dann gehören sie nicht mehr ihm allein an, sondern sind etwas von ihm und den anderen Dingen, mit wel-

3) Vgl. oben Bd. I S. 241. u. Bd. II § 90 u. 118.

chen es in Verkehr getreten ist, gemeinschaftlich Hervorgebrachtes. Dieses Hervorgebrachte kann zwar seiner Veränderlichkeit wegen nicht Substanz genannt werden. Insoferne es aber keinem Dinge ausschließlich angehört, sondern ein Erzeugniß der Wechselwirkung verschiedener Dinge bildet, läßt es sich auch nicht mehr als ein Accidens des einen oder andern der mit einander in Wechselwirkung begriffenen Dinge bezeichnen. Sollen wir also die Begriffe von Substanz und Accidens hier überhaupt noch festhalten können, so sind wir zu einer ganz anderen Betrachtungsweise genöthiget.

Die Dinge können nur durch Kräfte unter sich in Wechselwirkung treten. Sie müssen also Kräfte besitzen. Aber eine Kraft kann, wie gesagt, nur wieder auf eine Kraft wirken. Jedes Ding kann daher mit einem andern Ding nur soweit in Wechselwirkung treten, als es in diesem Kraft findet. Die Dinge müssen also aus Kräften bestehen. Nur darum, weil sie aus Kräften bestehen, besitzen sie solche, und können dadurch auf einander wirken. Nun können aber die Dinge doch nicht aus Kräften und etwas Anderem, was nicht Kraft ist, bestehen. Denn dieses Andere müßte dann mit den Kräften in den Dingen verbunden seyn, und dann entstünde die Frage, wie man sich eine solche Verbindung zu denken hätte. Sie könnte offenbar nur wieder durch Kräfte bewirkt werden; denn alles, was im Raume verbunden werden soll, bedarf einer Kraft, die es zusammenhält. Damit aber die zusammenhaltende Kraft auf jenes Andere, was wir von den Kräften in den Dingen unterschieden haben, wirken kann, müßte es selbst wieder aus Kraft bestehen. Wollten wir uns dann diese letzte Kraft in jenem Andern neuerdings wieder als mit etwas Anderem, was nicht Kraft ist, verbunden vorstellen, so müßten wir, um dieses zu können, das Andere darin gleichfalls wieder als aus Kraft bestehend denken, und wir würden auf solche Weise in's Unendliche fort solange immer wieder zur Annahme neuer Kräfte in den Bestandtheilen der Dinge getrieben, bis wir uns zu der Annahme entschließen, daß die Dinge nur aus Kräften bestehen.

Die Kraft besteht ferner nur in ihrem Wirken. Vor ihrem Wirken kann noch nicht von einer wirklichen Kraft, sondern höchstens nur von einem Vermögen hiezu die Rede seyn. Nach ihrem Wirken hat die Kraft als solche aufgehört, und nur das durch sie Bewirkte ist dann noch vorhanden. Keine Kraft kann aber wirken ohne Gegenstand, auf den sie wirkt, und

Gegenstand kann für sie nur wieder eine andere Kraft seyn, welche durch sie aufgehoben wird. Folglich ist alles Wirken und alle Wirklichkeit einer Kraft bedingt durch den Widerstreit entgegengesetzter Kräfte, welche einander aufheben. — Bestehen also die Dinge nur aus Kräften, sind ferner diese Kräfte nur in ihrem Wirken etwas Wirkliches und besteht das Wirken der Kräfte nur in ihrer gegenseitigen Aufhebung, so kann hieraus niemals etwas entstehen, was sich nur von ferne als eine Substanz betrachten ließe, sondern die Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge besteht lediglich in der wechselseitigen Aufhebung der einander entgegengesetzten Kräfte in der Natur, und das Entstehen der Dinge ist zugleich ihr Vergehen[4]). Wo immer ein Ding fortzudauern scheint, da ist es nur ein gleichmäßiges, sich fortwährend erneuerndes Zusammentreffen und wechselseitiges Aufheben entgegengesetzter Kräfte, was die fortdauernde Erscheinung bewirkt[5]).

bb. Inwieferne die sinnlich wahrnehmbaren Dinge an sich und inwieferne sie nur in unserer Vorstellung existiren.

§ 149.

Der deutsche Idealismus hat den Satz aufgestellt, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur in unserer Vorstellung existiren. Dieser Satz wurde nicht selten mißverstanden. Man hat ihn so aufgefaßt, als sollte damit gesagt seyn, daß den sinnlich wahrnehmbaren Dingen außer dem Bewußtseyn der Menschen gar keine Wirklichkeit zukomme, oder daß jeder Mensch die Vorstellungen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge durch eine Art leerer Einbildung aus sich allein hervorbringe. In diesem Sinne wurde jedoch obiger Satz von den Lehrern des deutschen Idealismus niemals behauptet. Hiegegen spräche schon das Gefühl des unwillkührlichen Leidens in der äußeren Anschauung, welches uns davon überzeugt, daß wir es hier mit einer wirklichen und äußeren, von unserem Willen unabhängigen Macht zu thun haben[1]).

---

4) Mit Recht konnte daher schon Plato den sinnlich wahrnehmbaren Dingen das entschiedene Seyn absprechen, und sie als nur begriffen in der Schwebe zwischen Seyn und Nichtseyn bezeichnen. De republ. V cap. XXII pag. 478 sequ. u. Timaeus cap. V pag. 28 a. —

5) Im synthetischen Theile werden wir diesen Satz auch durch die Ergebnisse der empirischen Naturwissenschaft bestätigt finden.

1) Vgl. oben § 28.

Fichte erklärte zwar die sinnlich wahrnehmbaren Dinge für bloße Produktionen des Ich. Das Ich aber, welches bei ihm diese Dinge produzirt, ist nicht das endliche, im Menschen zum Bewußtseyn gekommene Ich, sondern ein unendliches, erst nach der Verendlichung und dem Bewußtseyn strebendes und zu diesem Zwecke dem Gegensatze eines Nichtich sich unterwerfendes Ich. Auch im schelling'schen Idealismus wird die materielle Welt von einem absoluten Ich produzirt, welches erst nach dieser Produktion sich zum menschlichen Ich entwickelt und dann die Produktionen des abs. Ichs als Gegenstände der Anschauung außer sich vorfindet.

Die Gegner des Idealismus, welche die Erscheinungswelt als etwas an sich Seyendes, außer dem menschlichen Bewußtseyn und unabhängig von demselben sich Entwickelndes betrachten, finden keinen anderen Weg zur Erkenntniß der äußeren Dinge als das zufällige Zusammentreffen derselben mit unseren Sinnen in der Anschauung, und müssen dann dahingestellt lassen, was und wieviel uns bei diesem Zusammentreffen von der äußeren Natur offenbar wird [2]). Es wäre hienach denkbar, daß die Dinge Manches enthielten, was sich uns in ihrer Anschauung verbirgt, und wir hätten kein Mittel, das Fehlende zu ergänzen. Die Möglichkeit einer vollendeten Naturwissenschaft erfordert aber, daß wir im Stande sind, in den Dingen Alles zu entdecken, was dieselben sind, und dieses ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Dinge außer ihrer Erscheinung nichts sind,

---

2) So bemerkt z. B. Dr. Alois Schmid „Die thomist. und scotist. Gewißheitslehre" ꝛc. S. 24: „Ob das Naturleben sich auf eine von unserem Bewußtseyn unabhängige Weise verwirklicht oder ob es mit letzterem sich von Zeit zu Zeit unterbricht und gleichzeitig mit demselben aus dem aktualen Zustande in den habitualen und potenzialen hinübertritt und gleichzeitig wieder zurück mit ihm in den aktualen? Ob Wachen und Schlafen beider ein ungleichzeitiges ist oder ein gleichzeitiges wie bei jenen zusammengewachsenen Siamesischen Zwillingsbrüdern? Diese Frage war auch für Schelling noch eine offene geblieben und nicht durch einen puren Wissensakt, sondern durch einen verschwiegenen Glaubensakt gelangte er hinüber zur Existenz einer von unserem Bewußtseyn der Zeit nach unabhängigen Natur." — Bei der hier aufgeworfenen Frage ist vorausgesetzt, daß die in die Erscheinung tretende Natur überhaupt etwas an sich und von unserem Bewußtseyn Verschiedenes sey. Eben diese Voraussetzung hat aber Schelling auf das Bestimmteste zurückgewiesen. Vgl. dessen „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" 1834 S. 139.

oder daß sie gewissermaßen, wie der Idealismus lehrt, *nur in unserer Vorstellung* existiren. Dieser Satz ist auch wohl begründet. Es kommt nur darauf an, ihn richtig zu verstehen.

Das *objektiv Wirkliche* in den Dingen sind die drei schöpferischen Mächte (3 M), durch welche das unbedingt Seyende das bedingt Seyende hervorbringt. In den sinnlich wahrnehmbaren Dingen erzeugen jedoch diese M *nichts* von ihnen selbst und dem unbedingt Seyenden *Verschiedenes*. Alle Stufen der Naturprodukte sind nur Durchgangspunkte ihrer Entwicklung, über welche sie hinauswirken bis zur Produktion der Menschenseele (§ 66). Jeden Körper könnte man (nach einer in der Naturwissenschaft beliebten Ausdrucksweise) eine Aggregat von „Kreuzungs-“ oder „Knotenpunkten“ der 3 M nennen, in welchen diese in bestimmten Verhältnissen mit einander verbunden sind. Diese Verbindungen sind aber noch keineswegs *das*, was den Inhalt unserer sinnlichen Wahrnehmungen von den Dingen bildet. Die Vorstellungen der Farbe, des Schalles, des Geruches, des Geschmackes und des Tastgefühles entstehen vielmehr erst dann, wenn diese Verbindungen durch die Sinne *mit uns* in Wechselwirkung treten, und sind dann gemeinschaftliche Produkte der 3 M und der drei Thätigkeiten (3 Th) unseres Geistes (§ 144). Zu demjenigen, was wir uns von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen in der äußeren Anschauung vorstellen, werden also dieselben *erst* in unserer Vorstellung. Etwas Farbiges ist gar nicht möglich ohne ein sehendes Auge, etwas Schallendes nicht ohne ein hörendes Ohr u. s. w. *Alle* Eigenschaften, welche die Dinge in unserer Vorstellung annehmen, *erhalten sie erst durch die Wechselwirkung mit unseren Sinnen.*

Hienach beantwortet sich nun von selbst die schon früher [3]) aufgestellte Frage, was die Dinge *an sich* und *abgesehen von ihrem Verhältnisse zu uns als Objekte unserer äußeren Anschauung* sind.

Nach dem Bisherigen kann von Dingen *an sich* im Gegensatze zur *Erscheinung* der Dinge gar keine Rede seyn. Versteht man unter den Dingen an sich das Wesenhafte, was außer uns den Erscheinungen der Dinge zu Grunde liegt, so sind dieses die Verbindungen der 3 M, von welchen aus dieselben durch die Sinne auf uns wirken. In diesen Verbindungen sind jedoch die 3 M unter einander *aufgehoben*. Eine aufgehobene Macht

3) Vgl. Bd. I S. 221 u. Bd. II S. 72 u. 288.

ist aber keine Macht mehr. Die Verbindungen sind also — vom Aufhebungsakte abgesehen — überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur ein Vermögen der 3 M, durch Wiederauflösung ihrer Verbindung neuerdings thätig zu werden. Dieses Vermögen war es auch, was wir in den §§ 30 und 133 das Wesen der Dinge genannt haben[4]). Wenn und insoweit die 3 M ihre bisherigen Verbindungen verlassen, können sie mit uns oder anderen Verbindungen der 3 M in Wechselwirkung treten. Im ersten Falle entstehen jene Erscheinungen, welche wir die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nennen. Im zweiten Falle dagegen entsteht nichts Derartiges, sondern die 3 M gehen unter sich bloß neue Verbindungen ein, in welchen sich ihr Verhältniß in den bisherigen Verbindungen ändert. Hieraus ergibt sich, daß die sogenannten sinnlich wahrnehmbaren Dinge erst dann und nur dann entstehen, wenn die Verbindungen der 3 M mit uns in Wechselwirkung treten, und daß dann diese Dinge nichts sind, als ihre Erscheinung.

Wir haben zwar im § 30 gesehen, daß jeder Körper, wenn er einem andern gegenüber thätig zu werden anfängt, die Wirkung seiner Thätigkeit nach außen und innen theilt, und im § 37 haben wir hieraus gefolgert, daß die Objekte der äußeren Anschauung, wenn sie mit uns in Wechselwirkung treten, uns immer nur die eine Seite ihrer Thätigkeit zuwenden, die andere Seite mit den entgegengesetzten Bestimmungen aber in sich selbst zurückziehen. Demgemäß könnte es den Anschein gewinnen, als enthielten die sinnlich wahrnehmbaren Dinge doch Manches, was sich uns in der Anschauung derselben verbirgt, und fiele daher nur ein Theil von dem, was dieselben an sich sind, in die Erscheinung. Bei näherer Erforschung jener von uns abgewendeten Seite ihrer Thätigkeit zeigt sich jedoch das gerade Gegentheil.

Die Verbindungen der 3 M stehen sämmtlich unter sich in einem nothwendigen Zusammenhange, welcher auch in der Erscheinung der Dinge erkennbar hervortritt. Die 3 M können nemlich die Erscheinungswelt nur dadurch produziren, daß sie verschiedene und einander entgegengesetzte Produkte hervorbringen[5]). Jede Verbindung der 3 M in einem bestimmten Verhältnisse ist also bedingt durch eine andere Verbindung derselben in einem

---

4) Bd. I S. 191 u. Bd. II S. 259.

5) Vgl. Bd. I S. 384—385.

entgegengesetzten Verhältnisse, und eine Aenderung des einen Verhältnisses muß dann nothwendig immer auch eine Aenderung des andern zur Folge haben. Kein Ding in der Natur ist daher das, was es ist, für sich allein, sondern nur im Zusammenhange mit allen übrigen Dingen, und jede Veränderung an einem Dinge finden wir in einer nothwendigen Verbindung mit einer entgegengesetzten Veränderung an einem andern Dinge. Der Magnet kann kein Eisen anziehen, ohne von demselben gleichfalls angezogen zu werden, und sich von dem angezogenen Eisen keinen bestimmten Pol zuwenden, ohne demselben von sich den entgegengesetzten Pol zuzukehren. Kein elektrischer Körper kann einen andern Körpern in eine bestimmte elektrische Spannung versetzen, ohne von demselben in die gegentheilige elektrische Spannung versetzt zu werden. Kein Körper kann einen andern chemisch auflösen, ohne von demselben gleichfalls chemisch aufgelöst zu werden, und wenn sich beide Körper in der Art mit einander verbinden, daß jener sich zu diesem als Säuere verhält, so muß sich dieser jenem gegenüber als Basis verhalten, und umgekehrt. Kein Körper kann ferner Wärme in sich binden oder von sich geben, ohne sie anderen Körpern zu entziehen oder zuzuwenden. Im nemlichen Maße, in welchem ein Körper das Licht zurückwirft, leuchtet er den andern. Durch Absorbirung des Lichtes raubt er dasselbe den andern, u. s. w. — Wenn ein Ding in der Wechselwirkung mit uns seine Thätigkeit nach außen und innen theilt, so geschieht es, um sich soviel als möglich in seiner Bestimmtheit zu erhalten. Dadurch daß das Ding einen Theil seiner Thätigkeit nach außen richtet, ist jedoch schon das Gleichgewicht der Kräfte in ihm gestört, und dieses kann nur durch die Wechselwirkung mit anderen Dingen wieder hergestellt werden. Die *von uns abgewendete* Thätigkeit des Dinges ist also nur eine *den anderen Dingen zugewendete*. Nun wissen wir aber bereits, daß bei einer solchen Wechselwirkung in Wahrheit nur die 3 M aus ihren verschiedenen Verbindungen unter sich in Verkehr treten, und ebenso, daß diese Verbindungen noch nicht dasjenige sind, was wir uns in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen vorstellen. Die Bestimmungen, welche durch die nach innen gerichtete Thätigkeit entstehen, sind daher in Wahrheit noch keine Bestimmungen von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern nur Bestimmungen der Verhältnisse, in welchen die 3 M unter sich verbunden sind, und werden erst dann zu Bestimmungen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, wenn die neuen Verbindungen der 3 M selbst zu erscheinenden

Dingen werden, d. h. wenn sie mit uns durch die Sinne in Wechselwirkung treten.

Das Seyn, welches uns in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen erscheint, ist kein anderes, als das des unbedingt Seyenden. Es erscheint uns jedoch in der äußeren Anschauung getrennt vom unbedingt Seyenden. Dadurch verliert es seine Wahrheit und wird zum bloßen Scheine. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge scheinen uns in der äußeren Anschauung nur deshalb an sich zu seyn, weil wir uns kein Seyn ohne Substanz zu denken vermögen. Wenn wir daher keine Substanz finden, auf welche wir die Erscheinungen der Dinge als Accidenzen beziehen können, dann ist unser Denken genöthigt, die Substanz in ihnen selbst aufzusuchen. Verdanken aber die Dinge ihr Seyn im Sinne von Substanzen lediglich unserem Denken, dann kann man von ihnen mit Recht behaupten, daß sie lediglich in unserer Vorstellung existiren.

Der Schein des Ansichseyns der Dinge ist eine Folge unserer Sinnlichkeit; denn nur diese hindert uns, das Seyn der Dinge als das des unbedingt Seyenden zu schauen. Er wird schwinden, wenn unser Geist im Tode von den Schranken der Sinnlichkeit befreit wird. Er verschwindet schon jetzt, wenn das Auge unseres Geistes im reinen Denken die nöthige Schärfe gewonnen hat, so daß es die Nebelbilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge durchdringt und über denselben das unbedingt Seyende erblickt. Auf diese Weise ist die Philosophie, wie schon Plato im „Phädon“ sagt, im Stande, die Befreiung unseres Geistes von der Sinnlichkeit, welche natürlicher Weise erst mit dem Tode eintritt, gewissermaßen schon bei lebendigem Leibe in uns zu bewirken.

cc. Das accidentelle Seyn der sinnlich wahrnehmbaren Dinge.

§ 150.

Die Ansichten der Menschen über das Seyn der sinnlich wahrnehmbaren Dinge gestatten einen sicheren Schluß auf die Stufe ihrer intellektuellen und sittlichen Bildung. Alle wahre Erkenntniß und Sinnlichkeit besteht in einem Aufschwunge des Geistes vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen. Schon die Weisheit des Alterthums zielte darauf hin, die Menschen zu der Einsicht zu bringen, daß das Seyn der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur ein scheinbares sey. Der Prediger des alten Bundes lehrt mit

ernsten Worten die Nichtigkeit der ganzen Sinnenwelt [1]). Der Apostel Paulus mahnt die Gläubigen zur Enthaltsamkeit, weil die Welt nur eine vorübergehende Erscheinung sey [2]), und Augustin erinnert wiederholt an die platonische Lehre, daß nur das Unvergängliche und Unveränderliche ein wahrhaft Seyendes seyn könne [3]). Das Christenthum weist vor Allem darauf hin, daß die wahre Wirklichkeit in einem Unsichtbaren und Ewigen gelegen sey. Es stellt zwar in dieser Hinsicht an den Menschen nur eine Anforderung des Glaubens. Dem Idealismus der deutschen Philosophie ist es dagegen gelungen, eine wissenschaftliche Erkenntniß hierüber zu vermitteln. Der deutsche Idealismus ist darum in Wahrheit eine Frucht des Christenthums und eine ächt christliche Wissenschaft zu nennen.

Schon bei den Kirchenvätern der ältesten Zeit begegnen wir sehr entschiedenen Aussprüchen, in welchen bereits die Grundsätze des Idealismus anerkannt, wenn auch noch nicht vollständig begriffen sind. — Origenes unterscheidet zwar noch die Materie der sinnlich wahrnehmbaren Dinge von den Qualitäten derselben, gibt aber zu, daß die verschiedenen Arten dieser Dinge lediglich in den Qualitäten ihren Grund haben, und vermag die untrennbare Verbindung der Materie mit den Qualitäten der Dinge nicht in Abrede zu stellen [4]). — Gregor von Nyssa erörtert dagegen in mehreren äußerst merkwürdigen Stellen schon umständlich, wie die Materie getrennt von allen Qualitäten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu etwas völlig Undenkbarem werde, wie jeder Körper nur aus einer Verbindung solcher Qualitäten bestehe, so daß nach Hinwegnahme derselben gar nichts mehr von ihm übrig bleibt, und wie jede einzelne Qualität für sich etwas Unkörperliches, ein bloßer Begriff (λόγος) sey. Hieraus zieht er dann den Schluß, daß der körperlichen Natur geistige Anfänge zu Grunde liegen müssen, durch welche die sinnlich wahrnehm-

---

1) Eccl. I, 2: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.

2) I Corr. VII, 31: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

3) Vgl. § 147 Note 14.

4) De principiis Lib. II cap. 1: Materiam intelligimus, quae subjecta est corporibus, id est, ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quatuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quatuor . . . qualitates diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamvis secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur. . . .

baren Dinge mit ihren verschiedenen Qualitäten aus Gott ihren Ursprung nehmen [5]. — Erigena lehrt endlich ausdrücklich die Substanzlosigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, indem er

5) De hominis opificio Cap. 24 (Opera gr. et lat. Paris. 1638, Tom. I p. 107): πᾶσαν γὰρ εὑρήσομεν ἐκ ποιοτήτων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθείη καθ' ἑαυτὴν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται. ἀλλὰ μὲν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. ὁ δὲ λόγος νοητή τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωριά. — εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ ποσότης, καὶ τα λοιπὰ τῶν τοιούτων ἰδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος· ἀκόλουθον ἂν εἴη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὕρομεν, τούτων τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν. ὡς γὰρ οὐκ ἔστι σῶμα, ᾧ τὸ χρῶμα, καὶ τὸ σχῆμα, καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ διάστασις, καὶ τὸ βάρος, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἰδιωμάτων οὐ πρόσεστιν, ἕκαστον δὲ τούτων σῶμα οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ τὸ σῶμα, κατὰ τὸ ἰδίαζον εὑρίσκεται· οὕτω κατὰ τὸ ἀντίστροφον, ὅπου δ' ἂν συνδράμῃ τὰ εἰρημένα, τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν ἀπεργάζεται. ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ἰδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις, νοητὸν δὲ τῇ φύσει τὸ θεῖον· οὐδὲν ἀπεικὸς, ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν. — De anima et resurrectione (l. c. Tom. III p. 240): τῆς δὲ σωματικῆς κτίσεως ἐν ἀκοινωνήτοις ὡς πρὸς τὸ θεῖον τοῖς ἰδιώμασι θεωρουμένης· καὶ ταύτην μάλιστα τὴν πολλὴν ἀμηχανίαν ἐμποιούσης τῷ λόγῳ, μὴ δυναμένου κατιδεῖν, πῶς ἐκ τοῦ ἀοράτου τὸ ὁρώμενον; ἐκ τοῦ ἀναφοῦς τὸ στεῤῥὸν καὶ ἀντίτυπον· ἐκ τοῦ ἀορίστου τὸ ὡρισμένον, ἐκ τοῦ ἀπόσου τε καὶ ἀμεγέθου τὸ πάντως μέτροις τισὶ τοῖς κατὰ τὸ ποσὸν θεωρουμένοις περιειργόμενον; καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ὅσα περὶ τὴν σωματικὴν καταλαμβάνεται φύσιν, περὶ ὧν τοσουτόν φαμεν, ὅτι οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένον σῶμα ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης· οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν· ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἕνωσις σῶμα γίγνεται. ἐπεὶ οὖν αἱ συμπληρωμτικαὶ τοῦ σώματος ποιότητες νῷ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοερὸν δὲ τὸ θεῖον, τίς πόνος τῶν νοητῶν τὰ νοήματα κατεργάσθαι; ὧν ἡ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῖν ἀπεγένησε φύσιν. — Oratio contra Eunomium XII (l. c. Tom. II p. 750): ἐὰν γάρ τις τῷ λόγῳ τὸ φαινόμενον εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκειται διαλύσῃ, καὶ ψιλώσας τῶν ποιοτήτων ἐφ' ἑαυτοῦ κατανοῆσαι φιλονεικήσῃ τὸ ὑποκείμενον, τί καταληφθήσεται τῇ θεωρίᾳ οὐ συνορῶ. ὅταν γὰρ ἀφέλῃ τοῦ σώματος τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν ἀντιτυπίαν, τὸ βάρος, τὴν πηλικότητα, τὴν ἐπὶ τὸ που θέσιν, τὴν κίνησιν, τὴν παθητικὴν τε καὶ ἐνεργικὴν, τὸ πρός τί πως ἔχειν· ὧν ἕκοστον οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ σῶμά ἐστι, περὶ δὲ τὸ σῶμα τὰ πάντα, τί λοιπὸν ἔσται ὃ τὸν τοῦ σώματος δέχεται λόγον; οὔτε δι' ἑαυτῶν συνιδεῖν ἔχομεν, οὔτε παρὰ τῆς γραφῆς μεμαθήκαμεν. — Vgl. auch Apologetica in hexaemeron l. c. Tom. I p. 7.

behauptet, daß die Körper aus einer bloßen Verbindung von Accidenzen entstehen[6]).

Selbst diejenigen Theologen, welche den körperlichen Dingen eine (sogen. materielle) Substanz beilegten, fanden sich wenigstens zu der Erklärung veranlaßt, daß diese Substanzen der göttlichen Substanz gegenüber sich wie Accidenzen verhalten. Duns Scotus führt diesen Satz[7]) noch in einer Weise an, welche erkennen läßt, daß er darin nichts Verfängliches erblickte, obwohl sich die Kirchenlehre längst dahin entschieden hatte, daß von Accidenzen in Gott keine Rede seyn könne. Der Grund, warum man alles Accidentelle von Gott ausschließen zu müssen glaubte, war, weil man sich ein Accidens immer nur als Wirkung einer äußeren Ursache an der Substanz zu denken vermochte. Damit hätte aber Gott aufgehört, das unbedingt Seyende zu seyn. Es hätte in ihm ein Vermögen, durch äußere Einwirkung etwas zu werden (potentia passiva), angenommen werden müssen, und durch die Möglichkeit solcher äußerer Einwirkungen wäre Gott zu etwas aus Materie und Form Zusammengesetztem und der Veränderung Unterliegendem geworden. Der in einem bloßen Vermögen bestehende Theil seines Wesens würde erst durch die Annahme von Accidenzen in Wirklichkeit übergegangen, sohin die göttliche Substanz selbst von ihren Accidenzen und den äußeren Ursachen derselben abhängig geworden seyn[8]). — Da ferner Substanz und Accidens Wechselbegriffe sind, welche sich gegenseitig voraussetzen, wollte Augustin auch das Wort substantia auf Gott gar nicht angewendet, sondern statt dessen das Wort essentia gebraucht wissen[9]).

---

6) De divis. naturae I, 61 u. 62: Si enim aliud esset corpus praeter accidentium οὐσίας concursum, subtractis eisdem in seipso per seipsum subsisteret. Siquidem omne subjectum per se subsistens, accidentium non indiget ut sit, sicut ipsa οὐσία: sive enim accidant ei, sive non accidant; sive in ea sint quae sine ea esse non possunt, sive ab ea recedant quae ab ea segregari possunt, seu sola cogitatione, seu actu et opere: suis naturalibus subsidiis semper immutabiliterque subsistit. Corpus autem subtractis accidentibus nullo modo subsistere potest, quum nulla substantia fulcitur.

7) Quaest. quodlib. XIX n. 12: Deus est, respectu cujus omnis substantia creata est quasi accidens.

8) Vergl. die ausführlichen Erörterungen hierüber bei Thomas Aqu. Summa theol. I qu. 3 art. 6 u. S. contra gent. I, cap. 23.

9) De trinitate VII cap. 5 n. 10: de his rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea, quae in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut

Die bloßen Kategorien von Substanz und Accidens geben uns indessen keinen Begriff der Entstehung von Accidenzen aus einer Substanz. Die Begriffe, welche der älteren Theologie hierüber zu Gebote standen, waren nicht auf spekulativem Wege gefunden, sondern lediglich der Erfahrung entnommen. Die empirischen Begriffe sind aber, wie wir schon wiederholt bemerkten, für den wissenschaftlichen Gebrauch überhaupt unzureichend. Insbesondere haben sich die empirischen Begriffe über die Entstehung der Accidenzen durch die Dialektik der deutschen Philosophie längst als unhaltbar erwiesen. Mit ihnen verwickelt man sich selbst bei ihrer Anwendung auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge in unauflösliche Widersprüche [10]). Wir haben dagegen durch die Zurückführung der Dinge auf ihre einfachen Elemente und der einfachen Elemente auf ihre Einheit im unbedingt Seyenden die Möglichkeit einer Entstehung von Accidenzen durch freie Selbstbestimmung einer Substanz begreiflich gemacht. Durch eine solche Hervorbringung von Accidenzen verliert Gott nichts von seiner Unbedingtheit. Gott wird dadurch nichts, was er nicht schon von Ewigkeit wäre, sondern das, was dadurch wird, fällt außer ihn. Gott bringt die Accidenzen aus sich allein, ohne äußere Ursache hervor; es kann daher von einer passiven Potenz in ihm keine Rede seyn. Der Gegensatz von Materie und Form nimmt erst aus den Accidenzen seinen Ursprung. Folglich wird Gott von diesem Gegensatze nicht berührt; derselbe bleibt vielmehr von ihm ausgeschlossen und ihm unterworfen. Da endlich die Accidenzen von der göttlichen Substanz aus freiem Entschlusse angenommen sind, so erscheinen zwar sie von der göttlichen Substanz abhängig, die göttliche Substanz selbst aber von ihnen und Allem außer ihr unabhängig.

---

color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est: illa vero in subsistente atque subjecto corpore, quae non substantiae sunt, sed in substantia. — Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur . — . . unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatorie intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. — Aus den nemlichen Gründen empfehlen auch Anselm (Monol. Cap. 26 u. 78) und Richard von St. Viktor (De trinitate Lib. IV cap. 23), das Wort essentia statt substantia bei Gott zu gebrauchen.

10) Vgl. oben § 148.

Wenn wir also jetzt behaupten, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, insoweit ihnen außer unserer Vorstellung überhaupt eine Wirklichkeit zukommt, nichts von den 3 M Verschiedenes sind, und daß das Seyn der 3 M in ihrer Trennung dem unbedingt Seyenden gegenüber nur als ein accidentelles in dem von uns angegebenen Sinne gedacht werden kann, so glauben wir unsere Lehre gegen alle Einwendungen, welche sich hiegegen in Ansehung des theologischen Grundsatzes der Unmöglichkeit von Accidenzen in Gott erheben ließen, hinlänglich gesichert zu haben.

CC) Das durch Anderes für sich Seyende.

§ 151.

Niemand hat bisher die Lehre von dem accidentellen Verhältnisse der Dinge zu Gott scheinbar so strenge festgehalten und systematisch ausgebildet, wie Spinoza. Nach seinen Definitionen von Substanz und Accidens umfassen diese Begriffe alles Denkbare [1]). Nun glaubte er aber gefunden zu haben, daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz geben könne, nemlich die göttliche [2]). Daraus folgte von selbst, daß alles Andere nur als Accidens dieser einen Substanz in Betracht kommen konnte.

Wenn sich jedoch etwas wirklich als Accidens zu einer Substanz verhalten soll, so muß es von der letzteren verschieden seyn und in seiner Verschiedenheit am Seyn derselben Theil nehmen. Auch Spinoza scheint zwar von ferne eine Verschiedenheit der Dinge von der göttlichen Substanz im Sinne gehabt zu haben. Denn er spricht von geschaffenen Dingen im Gegensatze zu Gott, und nennt Gott die Ursache ihrer Existenz und Wesenheit [3]). Diese Verschiedenheit hat jedoch Spinoza nicht festgehalten. Da er die Möglichkeit der Entstehung endlicher Dinge aus Gott nicht zu begreifen vermochte, so verfiel er auf den Ge-

---

1) Epist. IV (Opero posth. p. 403): Nam cum per substantiam intelligam id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei: per modificationem autem sive per accidens id, quod in alio est, et per id, in quo est, concipitur. Hinc clare constat, ... quod praeter substantias et accidentia nihil detur realiter sive extra intellectum. Nam quidquid datur, vel per se vel per aliud concipitur, et ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei vel non involvit.

2) Vgl. oben Bd. I S. 352, dann S. 353 Note 4.

3) Ethica P. I prop. 24 u. 25.

denken, das Seyn der Dinge unmittelbar in Gott selbst zu suchen und sie für Affektionen göttlicher Attribute zu erklären [4]), welche sich mit Nothwendigkeit aus der göttlichen Natur ableiten lassen [5]). Die Folge davon war nicht, — wie sich Solche, welche das spinozistische System nicht kennen, bisweilen vorstellen, — eine Verwechslung oder Identifizirung der Welt mit Gott, sondern eine völlige Vernichtung der Welt Gott gegenüber [6]). Es gab für ihn überhaupt nichts mehr, als die unendliche göttliche Substanz. Alles Endliche, worauf er seinen Blick richtete, löste sich, nach seinem Ansichseyn betrachtet, so ganz und gar in diese Substanz auf, daß gar nichts mehr übrig blieb, was sich von derselben hätte unterscheiden lassen und am Seyn derselben hätte Theil nehmen können. Damit wurde ihm aber das Verhältniß der Dinge als Accidenzen der göttlichen Substanz wieder völlig undenkbar. Das unendliche Seyn, welches er Substanz nannte, hatte in seinem Denken alles Andere so sehr verschlungen, daß er streng genommen nur mehr von diesem allein hätte sprechen sollen, und wie er dazu kam, außer der göttlichen Substanz auch noch von Attributen derselben und von Affektionen dieser Attribute zu sprechen, wußte er sich selbst nicht zu sagen.

Dem bedingt Seyenden kann kein anderes Seyn zukommen, als das des unbedingt Seyenden. Der Fehler des Spinoza lag daher nicht darin, daß er das bedingt Seyende als ein Accidens des unbedingt Seyenden betrachtete, sondern darin, daß er dasselbe jener Selbständigkeit beraubte, welche ihm dem unbedingt Seyenden gegenüber zukommen muß, um wahrhaft als Accidens an dessen Seyn Theil nehmen zu können. — Im Betreffe der sinnlich wahrnehmbaren Dinge hätte Spinoza seine akosmistische Auffassung immerhin beibehalten können. Denn diese sind dasjenige, was für sich allein dem unbedingt Seyenden gegenüber gewissermaßen völlig verschwindet und nur darum von uns als etwas von demselben Verschiedenes festgehalten werden kann, weil es uns in der äußeren Anschauung getrennt vom un-

4) L. c. prop. 25. corol.: Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

5) L. c. prop. 16: Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

6) Nicht unpassend wurde daher das spinozistische System, um seine Verschiedenheit vom Pantheismus im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, „Akosmismus" genannt.

bedingt Seyenden erscheint. Das eigene Seyn, welches die Dinge in der Anschauung unseren Sinnen vorspiegeln, nehmen sie erst in unserer Vorstellung an (§ 149). Sie erhalten es bloß durch unser Denken. Es ist daher auch nur ein logisches Seyn. — Die Entwicklung der 3 M in der äußeren Natur hat aber zum Zwecke, dem bedingt Seyenden eine Selbständigkeit zu verleihen, wodurch es gewissermaßen vom unbedingt Seyenden unabhängig und in seiner Art selbst zu einem unbedingt Seyenden wird[7]). Denn am Ende der Entwicklung entsteht die freie Produktivität der Menschenseele. Diese kann die ihr vom unbedingt Seyenden selbst dargebotene Selbständigkeit dadurch ergreifen und sich aneignen, daß sie sich durch freie Selbstbestimmung zum Geiste erhebt[8]).

Der menschliche Geist ist insoferne, als er die Möglichkeit des eigenen Seyns durch das unbedingt Seyende erhält, nicht aus sich, sondern durch Anderes. Durch das Vermögen der freien Selbstbestimmung ist er jedoch etwas vom unbedingt Seyenden völlig Verschiedenes und fähig, das Seyn desselben für sich zu erwerben. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge haben ihr accidentelles Seyn nur für den menschlichen Geist, insoweit sie für ihn Objekte des Erkennens und des Handelns sind. Der menschliche Geist ist dagegen für sich selbst nicht bloß Subjekt und Objekt des Erkennens, sondern auch Zweck des Handelns.

Solange übrigens die Vernunft in der Entwicklung begriffen ist, bildet sie für jeden menschlichen Geist nur eine Quelle der Erkenntniß durch unmittelbare Anschauung von sich selbst[9]). Die menschlichen Geister offenbaren sich einander nur durch gegenseitiges Handeln, und hauptsächlich durch das vollkommenste Mittel des geistigen Verkehres, — die Sprache. Jeder Mensch, welcher durch sein Handeln mit uns in Berührung kommt, macht darauf Anspruch, daß wir ihn gleich uns als ein freies und sich selbst bestimmendes Wesen anerkennen, und wenn wir ihn wirklich als solches anerkennen, so geschieht es nicht zufolge einer unmittelbaren Anschauung oder einer durch Beweis vermittelten Erkenntniß des in ihm Seyenden selbst. Wir wissen nicht seine geistige Natur, sondern glauben sie nur auf den Grund der durch sein Handeln hiefür abgelegten Zeugnisse, und auf diesem Glauben

7) Vgl. oben Bd I S. 395–402.
8) Vgl. ebend. S. 396 u. 408.
9) Vgl. ebend. S. 375.

beruht die Sittlichkeit und das Recht in der menschlichen Gesellschaft.

3. Die Schöpfung der Wissenschaft aus den Erkenntnißquellen.

A. Möglichkeit einer reinen Vernunftwissenschaft.

§ 152.

Fassen wir das Ergebniß der ganzen bisherigen Untersuchung von § 86—151 zusammen, so fanden wir,

1) daß die menschliche Vernunft die Begriffe, deren sie zum Erkennen alles Seyenden bedarf, nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus sich selbst gewinnen kann, und
2) daß sie auch zu dem wahren Seyenden selbst, insoweit ihr solches überhaupt zugänglich ist, nicht durch die Erfahrung, sondern nur durch sich selbst zu gelangen vermag.

Die Vernunft ist sich daher in beiderlei Hinsicht selbst alleinige Erkenntnißquelle, und hat folglich die Möglichkeit, eine Wissenschaft rein aus sich selbst zu entwickeln. Ja sie kann gar nicht einmal auf einem anderen Wege zu einer wahren Wissenschaft gelangen. Alle wahre Wissenschaft muß daher reine Vernunftwissenschaft seyn. Die sogen. empirischen Wissenschaften sind nur Versuche zur wahren Wissenschaft, und von einem wahren Wissen in ihnen kann nur insoweit die Rede seyn, als ihre Begriffsbestimmungen mit jenen der reinen Vernunftwissenschaft im Einklange stehen und die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmungen aus reiner Vernunft erkannt ist.

Als alleinige Erkenntnißquelle findet sich indessen die Vernunft erst dann, wenn sie bereits den ganzen analytischen Weg von den einzelnen Objekten bis zum unbedingt Seyenden zurückgelegt hat und sich über ihr Verhältniß zu diesem und den äußeren Dingen vollkommen klar geworden ist. Erst dann kann sie daran denken, wie Hegel sagt [1]), „vielmehr in ihre eigene Tiefe zu steigen, und darin zu suchen, als in den Dingen." Solange sie den analytischen Weg noch nicht vollständig zurückgelegt hat, bildet dagegen aus dem oben (S. 274) angeführten Grunde die Er-

1) In seinen sämmtl Werken Bd II S. 183.

fahrung für sie eine unentbehrliche Erkenntnißquelle. Die Erkenntniß, welche sie aus dieser Quelle zu schöpfen im Stande ist, verdient zwar noch nicht den Namen eines wahren Wissens. Die Induktion vom Einzelnen zum Besonderen und Allgemeinen ist jedoch für sie eine nothwendige Vorschule und führt sie allmählig zu jener Stufe innerer Erkräftigung, welche sie dazu befähigt, sich ihrer selbst als alleiniger Erkenntnißquelle zu bedienen[2]).

B. Grenzen der reinen Vernunftwissenschaft.

§ 153.

Im § 12 haben wir bereits gezeigt, daß die Möglichkeit des Erkennens für die menschliche Vernunft an sich und im Allgemeinen unbegrenzt ist. In Beziehung auf die Gegenstände des Erkennens steht daher der reinen Vernunftwissenschaft nichts im Wege, ihren Umfang in's Unbestimmte auszudehnen, Alles in den Bereich ihrer Forschung zu ziehen und auch das ihr Unbegreifliche sich durch die fortschreitende Entwicklung ihrer Erkenntniß begreiflich zu machen.

In Beziehung auf das Erkennen selbst unterliegt jedoch die menschliche Vernunft der doppelten Beschränkung, daß sie nicht im Stande ist,

1) die Wirklichkeit der Dinge und
2) die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen derselben

aus sich abzuleiten. Jede von diesen Beschränkungen wollen wir gesondert betrachten.

Zu 1). Nach den Grundsätzen der Identitätsphilosophie konnte es zwar den Anschein gewinnen, als sollte darin nicht bloß das Wesen, sondern auch die Wirklichkeit der Dinge aus reiner Vernunft abgeleitet werden. Hiegegen hat sich jedoch Schelling selbst schon auf das Entschiedenste erklärt[1]). — Die Vernunft ist durch den Besitz der 3 Th und deren Einheit mit den 3 M nur in die Möglichkeit gesetzt, das Wesen des Seyenden abzuleiten, d. h. sie kann rein aus sich selbst (a priori) nur wissen, was ein Seyendes ist. Daß etwas wirklich ist, kann ihr immer nur durch Erfahrung kund werden. Das Wissen vom eigenen Seyn und von dem des unbedingt Seyenden findet die Vernunft durch

2) Vgl. oben Bd. I S. 28.

1) In seinen sämmtl. Werken II Abth. Bd. III S. 58 u. f.

innere Erfahrung unmittelbar in sich. Hiezu bedarf es keiner Ableitung. Das Wissen von der Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge dagegen erlangt die Vernunft nur durch die äußere Erfahrung. Die Gesammtheit dieser Dinge verdankt ihre Entstehung dem Vorgange des Werdens (§ 61), welcher mit der Trennung der 3 M im unbedingt Seyenden seinen Anfang nimmt [2]). Die Trennung der 3 M ist aber ein freier Akt der vierten Ursache, zu welcher die menschliche Vernunft keinen Grund in sich findet. Diesen Akt kann daher auch die Vernunft nicht aus sich ableiten, sondern sie vermag nur von der Existenz der äußeren Dinge darauf zurückzuschließen. Man kann auch nicht sagen, die Vernunft bedürfe keiner Erfahrung der äußeren Dinge, weil zu einem solchen Rückschlusse schon ihr eigenes Seyn genüge. Denn die menschliche Vernunft erkennt ihr eigenes Seyn als solches nur durch die Schranke, welche ihr in der Außenwelt gegenüber steht. Mit dieser Schranke fiele die Bestimmtheit des eigenen Seyns hinweg, und bliebe in unserem Bewußtseyn nichts mehr übrig, als die unbedingte Einheit der 3 Th oder M, mithin das unbedingte Seyn (§ 59). Zur Unterscheidung des eigenen Seyns bedarf also die Vernunft selbst schon der äußeren Erfahrung.

Im § 8 haben wir gesagt, daß es der Philosophie nicht um eine bloße Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit zu thun sey, und nach § 82 und 83 enthalten die Begriffe für sich allein noch keine wirkliche Erkenntniß, sondern es bedarf hiezu auch noch der Gegenstände, auf welche die Begriffe angewendet werden. Wenn nun die Vernunft nicht im Stande ist, die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus sich allein abzuleiten, sondern in dieser Hinsicht der äußeren Erfahrung bedarf, so erhebt sich das Bedenken, ob nicht hiedurch die von uns (§ 150) behauptete Möglichkeit einer reinen Vernunftwissenschaft in Frage gestellt wird. Dieses ist jedoch keineswegs der Fall.

Nach § 8 hat für's Erste die Wissenschaft überhaupt nicht zur Aufgabe, die Existenz des Seyenden zu suchen, weder des bedingt Seyenden noch des unbedingt Seyenden, sondern sie setzt vielmehr bei beiden die Existenz voraus, und ihr Geschäft besteht ausschließend darin, beides durch Ausbildung der Begriffe mit einander zu vermitteln [3]). Wenn wir in der Analytik von dem bedingt

---

2) Vgl. oben Bd. I S. 381.

3) Vgl. ebend. S. 35.

Seyenden ausgegangen sind und nach dem unbedingt Seyenden gesucht haben, so war uns hiebei die Existenz des unbedingt Seyenden (als abs. Allgemeinen) vom Anfange an gewiß. Wir wollten aber dasselbe als den Grund des bedingt Seyenden erkennen, und sind dadurch zu dem Begriffe Gottes gelangt (§ 62 und 73). Auf gleiche Weise haben wir auch die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Dinge (als des Einzelnen) vorausgesetzt[4]), hieraus aber weder einen Inhalt für unsere Begriffe abgeleitet, noch ein wahrhaft Seyendes entnommen, sondern vielmehr diese Dinge in ihre Elemente aufgelöst und dadurch den Nachweis geliefert, daß in ihnen ein an sich Seyendes nicht enthalten ist.

Hätte die Vernunft überhaupt bloß das Vermögen der Begriffe in sich und müßte sie, um zu einem Seyenden selbst zu gelangen, immer außer sich gehen, — wüßte sie aus sich selbst immer nur, was etwas seyn kann, und hätte sie gar kein Wissen davon, daß etwas wirklich ist, dann ginge freilich ein Riß durch das ganze menschliche Wissen. Die Wirklichkeit bliebe uns ewig unerreichbar. Wir wären dann auch in der äußeren Anschauung nicht mehr im Stande, den Gegensatz zwischen dem Subjekte und Objekte zur Aufhebung zu bringen, und die Möglichkeit einer wahren Wissenschaft wäre für uns auf immer verloren. Der Vereinigungspunkt zwischen den Begriffen und der Wirklichkeit findet sich aber im unbedingt Seyenden, dessen Existenz eben sein Begriff und dessen Begriff zugleich seine Existenz ist. — Der Wirklichkeit des unbedingt Seyenden ist sich die Vernunft unmittelbar aus sich selbst bewußt (§ 60 und 73), und in diesem Bewußtseyn liegt das Band, welches die Vernunft unauflöslich mit der Wirklichkeit verknüpft. Diese Wirklichkeit braucht sie eben darum auch nicht mehr abzuleiten. Jede andere Wirklichkeit dagegen vermag die menschliche Vernunft nur dadurch, daß sie außer sich geht, in Erfahrung zu bringen.

Zu 2). Die menschliche Vernunft kann ferner auch in Beziehung auf die Erkenntniß der Dinge aus sich allein nur das Allgemeine oder Wesentliche ableiten, was zu den Begriffen der Dinge gehört. Nur hiefür findet sie eine Nothwendigkeit in sich. Die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, welche die Einzelheit der Dinge bewirkt[5]), erscheint ihr dagegen als das

4) Vgl. ebend. S. 34.

5) Vgl. ebend. S. 33 u. 320.

Zufällige, wofür sie keinen Grund in sich zu entdecken vermag. Die Erklärung, wie es kommt, daß dieses Zufällige mit dem Nothwendigen in den Dingen verbunden ist, und warum in dieser Verbindung etwas unserem Erkennen Widerstrebendes liegt, müssen wir uns auf den synthetischen Theil versparen. Für jetzt genügt es, darauf hinzuweisen, daß auch die empirischen Wissenschaften, welche mit der Betrachtung des Einzelnen beginnen, sich nicht mit der Untersuchung der räumlichen und zeitlichen Bestimmungen ihrer Gegenstände oder des Einzelnen als solchen befassen. So strebt z. B. der Naturforscher nicht, die Geschichte eines einzelnen Minerals, einer einzelnen Pflanze oder eines einzelnen Thieres zu erforschen, um deren Erscheinung an dem bestimmten Orte und zu der bestimmten Zeit zu erklären, sondern er stellt vielmehr vergleichende Beobachtungen und wiederholte Versuche an, um die allgemeinen Gesetze der Naturerscheinungen zu ermitteln. In der Geschichtsforschung spielen zwar die geographischen und chronologischen Bestimmungen eine wichtige Rolle. Sie dienen jedoch nur dazu, das Zusammentreffen und die Aufeinanderfolge der Ereignisse gehörig festhalten zu können, und sind nicht Gegenstände, sondern nur Mittel der Forschung in dieser Wissenschaft[6]).

C. Methode der reinen Vernunftwissenschaft.

§ 154.

Ist sich die menschliche Vernunft einmal des Besitzes der drei Denkthätigkeiten (Th) bewußt geworden, und hat sie die 3 M als allgemeine Ursachen alles Seyns und deren Einheit mit den 3 Th erkannt, dann ist sie nach § 140 im Stande, die Elemente im Denken ebenso zu verbinden, wie sie sich im Werden der Natur verbunden haben, und auf diese Weise die Begriffe aller Dinge durch Konstruktion zu erzeugen.

Die 3 M bringen das bedingt Seyende in der Art hervor, daß ihr Zusammenwirken von der unbedingten Macht als vierten Ursache bestimmt wird[1]). In der menschlichen Vernunft sind die 3 M von der unbedingten Macht unabhängig und einer anderen

6) Schon Plato lehrt darum (De republ. VI cap. 21 pag. 511 c), daß die vom Prinzip abwärts sich entwickelnde Vernunftwissenschaft nur mit Ideen endige, und nach Aristoteles besteht die Wissenschaft überhaupt bloß im Allgemeinen. Vgl. oben § 8 Note 10.

1) Vgl. oben Bd. I S. 357.

Ursache untergeben, nemlich unserem eigenen Willen, welcher jetzt ebenso frei über sie verfügt, wie vorher die unbedingte Macht[2]). Bei der Erzeugung der reinen Vernunftwissenschaft setzen wir nun an die Stelle der 3 M, so wie sie ursprünglich bei ihrer Trennung der unbedingten Macht untergeben waren, die in uns frei gewordenen 3 M oder die 3 Th, und verbinden diese im Denken durch unser Wollen auf gleiche Weise, wie ursprünglich die 3 M bei dem Hervorbringen des bedingt Seyenden durch die unbedingte Macht verbunden wurden.

Das Denken, welches sich auf diese Weise rein aus sich selbst entwickelt, ist von der Erfahrung unabhängig und, weil es keinen äußeren Stoff mehr, sondern nur noch die einfachen Elemente bewegt, auch nicht mehr an die logischen Formen gebunden (§ 98 und 110). Es ist also seiner Form wie seinem Inhalte nach ein freies Denken, — darum aber noch keineswegs ein in Zügellosigkeit und Willkühr ausartendes Denken, wie Diejenigen meinen, welche es selbst nie zum reinen Denken gebracht haben. (Vgl. oben S. 280). Auch das reine Denken entwickelt sich ungeachtet seiner Freiheit sowohl seiner Form als auch seinem Inhalte nach mit einer gewissen Nothwendigkeit, und seine Freiheit besteht nur darin, daß es keiner äußeren und von ihm unbegriffenen Nothwendigkeit unterworfen ist, sondern sich selbst seine Gesetze gibt. Seiner Form nach kann es sich nur in den Kategorien bewegen, und seinem Inhalte nach nur dasjenige hervorbringen, was als Möglichkeit in den Elementen gelegen ist. Die Natur der Elemente bringt es aber mit sich, daß diese sich nur zu Bestimmungen verbinden können, von welchen sich jede vorausgehende als nothwendige Bedingung zu den nachfolgenden verhält (§ 116). Die Bestimmungen in der Konstruktion des reinen Denkens können daher nur in der nemlichen Ordnung zu Stande kommen, wie sie im Werden der Natur auf einander folgten, und der nothwendige Zusammenhang, welcher alle Dinge in der Natur mit einander verbindet, herrscht auch in der ganzen Reihenfolge der Begriffe des reinen Denkens[3]).

Den Ausgangspunkt der Konstruktion bildet die Einheit der Elemente im unbedingt Seyenden. Von da aus bewegt der Wille die 3 Th Schritt für Schritt von einer Bestimmung zur andern. Er findet jedoch in den 3 Th nur Mittel zur Kon-

---

2) Vgl. ebend. S. 396.

3) Bd. I S. 277 u. 323, Bd. II S. 282.

struktion. Um diese zum Konstruiren gebrauchen zu können, muß er sich des Zukonstruirenden als Zweckes der Konstruktion schon jedesmal bewußt seyn[4]). Wenn z. B. Jemand eine geometrische Figur, sey es auch nur von einem Punkte aus eine Linie konstruiren will, so muß er sich dieselbe zuerst vollendet als den Zweck der Konstruktion vorstellen. Dann ergeht an die konstruirende Thätigkeit die Forderung des Willens, das Vorgestellte hervorzubringen, und dieser Forderung entsprechend erfolgt endlich die wirkliche Konstruktion[5]). — Ist uns das Zukonstruirende bekannt, dann brauchen wir uns dieses nur als Zweck der Konstruktion vorzusetzen. Die Mittel zum Konstruiren besitzen wir im Denken. Unsere Aufgabe wird dann nur noch darin bestehen, den Weg zu finden, auf welchem wir die Konstruktion in Ausführung zu bringen haben, d. h. in dem Verfahren des Konstruirens, welches durch den Zweck und die Mittel nothwendig bestimmt ist. Der Zweck muß uns also immer als Leitstern voranleuchten, und uns von einem Schritte zum andern den Weg des Konstruirens zeigen. Baco von Verulam wollte den Zweck als unbrauchbar für die Naturwissenschaft von derselben ausgeschlossen und Alles in ihr aus den wirkenden Ursachen erklärt haben[6]). Wir verlangen von der Konstruktion gleichfalls, daß sie uns Alles aus den letzten Ursachen begreiflich mache. Der Zweck ist uns aber hiebei darum unentbehrlich, weil wir uns ohne ihn die Aufgabe der Erklärung nicht zu stellen vermöchten. — Es entsteht aber nun die Frage, wie die Vernunft zu den Vorstellungen des Zukonstruirenden gelangt.

Wir haben zwar schon im § 8 darauf hingewiesen, welche Unterstützung die philosophische Konstruktion durch die äußere Anschauung erhält, und wie sie in dieser das vollendete Vor-

---

4) Nach § 124 findet zwar die Kategorie von Mittel und Zweck auf die Bewegung der 3 Th allein ebensowenig wie auf die 3 M allein eine Anwendung. Bei der Konstruktion stehen aber die 3 Th den 3 M gegenüber, indem sie die Bewegung dieser zu wiederholen haben.

5) In ähnlicher Weise begann nach der mosaischen Schöpfungsgeschichte auch die Erschaffung einer jeden Gattung von Dingen mit einem göttlichen Befehle (Fiat lux, — Fiat firmamentum, — Congregentur aquae — Germinet terra herbam — Fiant luminaria in firmamento coeli etc.). Diesem Befehle gehorchend erhoben sich dann die geschaffenen Dinge wie von selbst aus dem Nichtseyn in's Seyn.

6) Bekannt ist sein Ausspruch: Causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.

bild erblickt, welches sie in der inneren Anschauung nachzubilden hat. Als reine Vernunftwissenschaft darf jedoch die Philosophie die Vorstellungen des Zukonstruirenden nicht aus der Erfahrung nehmen. Mag die philosophische Konstruktion immerhin in der Anschauung der äußeren Wirklichkeit eine Erleichterung finden, so darf sie doch in sich selbst auf keiner Voraussetzung beruhen, welche nicht dem reinen Denken entnommen ist. Abgesehen hievon reicht auch die äußere Anschauung einer Sache selbst dann, wenn uns die Elemente bekannt sind, noch lange nicht hin, um ihren Begriff sofort aus diesen konstruiren zu können. Dazu müssen wir wissen, wie die Sache ihrem Begriffe nach aus den Elementen entstanden ist, und diese Wissenschaft erlangen wir nur auf dem Wege der Induktion vom Besondern zum Allgemeinen und durch eine bis zu den reinen Elementen fortgesetzte Spekulation. Bei näherer Betrachtung der Spekulation zeigt sich sogar, daß diese gewissermaßen selbst wieder die Konstruktion voraussetzt. Denn nach § 14 vermag die Spekulation nur dadurch von einer Stufe zur andern fortzuschreiten, daß sie auf jeder Stufe unter allen sich darbietenden Möglichkeiten diejenige auswählt, welche sich auf der nächstfolgenden Stufe als Nothwendigkeit erweist. Läßt sich aber, wie wir im nemlichen § gezeigt haben, auf jeder Stufe der Grund der Nothwendigkeit nur aus einem Solchen erkennen, dessen Erkenntniß immer wieder durch das Emporsteigen zu einem noch höheren Grunde bedingt ist, so wird das Erkennen auf dem spekulativen Wege eigentlich doch erst durch eine vom Allgemeinen zum Besondern abwärts steigende Bewegung des Denkens vermittelt, wie sie bei der Konstruktion stattfindet.

In der Konstruktion soll unser Denken den Weg wieder auffinden, welchen die Elemente ursprünglich im Werden zurückgelegt haben, und die ursprünglichen Bestimmungshandlungen im Werden wiederholen. Diese Wiederholung erzeugt nach § 139 die Vorstellungen des Zukonstruirenden in uns durch eine Art von Rückerinnerung, und insoferne sie jene natürliche Anlage voraussetzt, auf welcher schon die synthetische Thätigkeit unseres Denkens bei Bildung der Erfahrungsbegriffe beruht [7]), ist die Konstruktion eine Sache des philosophischen Talentes. Sie kann daher weder gelehrt noch gelernt werden. Der wissenschaftliche Werth der Konstruktion liegt aber darin, daß das Denken, insoweit es den

7) Vgl. oben Bd. II S. 278.

ursprünglichen Weg des Werdens wieder aufzufinden vermag, im Fortschreiten auf diesem Wege der gleichen Nothwendigkeit wie das Werden selbst unterworfen ist (§ 140).

Durch die im Werden herrschende Nothwendigkeit ist die ganze Reihe von Bestimmungen in der Art nothwendig bestimmt, daß jede vorausgehende Bestimmung eine nothwendige Bedingung, sohin das einzig mögliche Mittel zu den nachfolgenden Bestimmungen und die Gesammtheit der Bestimmungen den einzig möglichen Weg zur Erreichung des letzten Zweckes bildet. Die Nothwendigkeit jeder vorausgehenden Bestimmung ist daher durch die nachfolgenden Bestimmungen und die Nothwendigkeit der ganzen Reihe von Bestimmungen durch die letzte Bestimmung bedingt. Um also mit Nothwendigkeit konstruiren zu können, müssen wir bei jeder Bestimmung schon die folgenden Bestimmungen und am Anfange schon das Ende vor Augen haben. Die Möglichkeit der philosophischen Konstruktion ist daher durch einen Anfang bedingt, welcher zugleich das Ende in sich begreift. Dieser Anfang enthält die letzte Voraussetzung zur Entstehung des Wissens. Befindet sich unsere freie Denkthätigkeit im Besitze desselben, dann kann sie mit Hülfe der Elemente das Gebäude der Wissenschaft zu Stande bringen. Es handelt sich also nur noch darum, wie unsere freie Denkthätigkeit zu diesem Anfange gelangt. Die Beantwortung dieser Frage bildet den Inhalt des dritten und letzten Hauptstückes der Analytik des Wissens.

Drittes Hauptstück.

Letzter Grund des Wissens.

I.

Rückblick auf den bisherigen Gang der Analytik des Wissens, Aufgabe und Eintheilung der Lehre vom letzten Grunde des Wissens.

§ 155.

Gleich am Anfange unserer Entwicklung der Wissenschaft des Wissens (§ 15) haben wir erkannt, daß alles Wissen seiner Möglichkeit nach auf einem letzten Grunde beruhen müsse, von dem alle Wahrheit und Gewißheit im Wissen abhängt. Das Vorhandenseyn dieses letzten Grundes, und daß sich derselbe in unserem Wissen bereits vorfinden müsse, war uns vom Anfange an gewiß. Um aber zu erfahren, was dieser letzte Grund sey, in welchem Zusammenhange alles Uebrige mit demselben stehe, und wie es sich davon ableiten lasse, haben wir den erfahrungsmäßigen Inhalt unseres Bewußtseyns analytisch untersucht und auf seine letzten Voraussetzungen zurückgeführt. Im ersten Hauptstücke beschäftigten wir uns mit den Elementen des Wissens, im zweiten Hauptstücke mit jener Thätigkeit, durch welche das Wissen aus seinen Elementen entsteht. Insoferne nun diese Thätigkeit zu den Elementen hinzukommen muß, damit die in den letzteren gelegene Möglichkeit des Wissens sich verwirkliche, besteht zwischen beiden ein Gegensatz, welcher noch der Vermittlung bedarf. Unsere freie Denkthätigkeit kann die Wissenschaft nur aus den Elementen erzeugen. Sie ist jedoch nicht im Stande, die Elemente unmittelbar zu diesem Zwecke zu

verwenden, sondern muß sich dieselben erst dadurch hiezu verwendbar machen, daß es das Denken in jene Richtung versetzt, in welcher es sich mit Nothwendigkeit zu seinem Ziele fortbewegt. Wir bedürfen also eines Anfanges, der unsere freie Denkthätigkeit erst mit den Elementen vermittelt (§ 81 u. 154). — Die Nothwendigkeit einer solchen Vermittlung treibt uns noch zu einer letzten Untersuchung, in welcher wir die gesammte Analytik des Wissens zum Abschlusse zu bringen haben.

Unsere Aufgabe in der Lehre vom letzten Grunde des Wissens wird seyn:

1) die Erfordernisse zum letzten Grunde des Wissens festzustellen,

2) den letzten Grund des Wissens zu bestimmen und das Vorhandenseyn sämmtlicher Erfordernisse an demselben nachzuweisen, endlich

3) das Prinzip der Philosophie hienach zu bestimmen.

Die Lehre vom letzten Grunde des Wissens ist in jeder Philosophie der wichtigste Theil, in welchem die Ergebnisse aller Forschungen wie in einem Brennpunkte zusammenlaufen, und von wo aus auch wieder Licht in alle Theile des Systems strömen und die ganze Wissenschaft gestützt und getragen werden soll. Diese Lehre bildet daher auch vorzüglich den Prüfstein für die Haltbarkeit eines philosophischen Systems. Sie enthält in jeder Philosophie die verwundbarste Stelle, und wer einem philosophischen Systeme den Puls fühlen will, um seine Stärke oder Schwäche zu erkennen, der greift am besten nach diesem Theile. — Wenn wir nun schon bisher im Verlaufe unserer Untersuchung auf die früheren Forschungen Rücksicht genommen und deren Ergebnisse mit den unsrigen verglichen haben, so halten wir es vor Allem in dieser Lehre für unsere Pflicht, das Verhältniß unseres Systems zu dem bisherigen Entwicklungsgange in der Philosophie möglichst erkennbar zu machen, um auf diese Weise unseren Zeitgenossen die Beurtheilung desjenigen zu erleichtern, worin wir unseren Vorgängern gegenüber einen spekulativen Fortschritt gewonnen zu haben glauben.

Wir werden daher zuerst in möglichster Kürze betrachten, was die Forschung nach dem letzten Grunde des Wissens bisher in der Philosophie zu erzielen vermochte, und dann zur Entwicklung unserer eigenen Lehre vom letzten Grunde des Wissens übergehen.

II.

Ergebnisse der früheren Forschungen nach dem letzten Grunde des Wissens

1. in der älteren Philosophie.

§ 156.

Der denkende Theil der Menschheit erkannte von jeher, daß das menschliche Wissen eine Kette bildet, in welcher Alles wie Grund und Folge an einander hängt. Daraus ergab sich von selbst die Frage nach dem letzten Grunde. Die Philosophie betrachtete es entschieden zu allen Zeiten als ihre Hauptaufgabe, nach diesem letzten Grunde zu forschen, und verband damit die sichere Ueberzeugung, daß mit der Auffindung desselben zugleich auch der Anfang alles wahren Wissens gewonnen würde. Sie konnte jedoch nicht sofort zum Ziele gelangen, sondern gerade hier ist es, wo in der Geschichte der Philosophie das allmählige Fortschreiten der spekulativen Erkenntniß am deutlichsten hervortritt.

Es kann wohl nur ein sehr entfernter Versuch zur Lösung dieser Aufgabe genannt werden, wenn die jonischen Natur-Philosophen Thales, Anaximander und Anaximenes alle Dinge auf einen gemeinschaftlichen Urstoff zurückführen zu sollen glaubten. Denn wenn die verschiedenen Dinge auch wirklich aus einem solchen Urstoffe entsprungen wären, so hätte die Annahme desselben für sich allein noch lange nicht genügt, um hieraus ihre Entstehung zu erklären, sondern es hätte jedenfalls noch eines anderen Prinzips bedurft, wodurch der gemeinschaftliche Urstoff getheilt, geformt und geordnet worden wäre, damit das ganze System aller Gattungen und Arten der Dinge aus ihm hätte entstehen können. Aber selbst mit Hinzunahme dieses weiteren Prinzips wäre höchstens nur ein Grund der Entstehung der Dinge, nicht aber ein Grund des Wissens von dieser Entstehung gewonnen gewesen, d. h. die Dinge hätten wohl möglicher Weise aus einem solchen Grunde entstehen können, zu einer Gewißheit dagegen, daß sie wirklich hieraus entstanden sind, hätte es erst noch einer Vermittlung durch andere Gründe bedurft.

Wenn ferner die Pythagoreer Alles auf Zahlen zurückführen wollten, so war es ihnen im Gegensatze zu den jonischen Naturphilosophen ohne Zweifel zunächst bloß darum zu thun, ein im Denken enthaltenes Prinzip zu erlangen, wodurch

sie sich die Formen der verschiedenen Dinge erklären zu können glaubten. Die Zahl war etwas bereits von ihnen Gewußtes und im Stande, ihnen alles darunter Begriffene erkennbar zu machen. Unter der Zahl begriffen sind jedoch nur die Größenverhältnisse der Dinge, nicht aber dasjenige, was in diesen Größenverhältnissen existirt. Die Zahl enthielt daher zwar einen Grund des Wissens, nicht aber einen Grund, woraus sich die Wesenheit der wirklichen Dinge hätte erklären lassen.

Die eleatische Schule versuchte es, den Gegensatz der jonischen Naturphilosophen und der Pythagoreer dadurch zu vermitteln, daß sie die subjektive Zahleneinheit der Letzteren mit dem objektiven Prinzip der Ersteren verbanden, die Einheit und Unterschiedslosigkeit des Seyns in allem Seyenden lehrten und die Vielheit der Dinge für bloßen Schein erklärten. Damit gerieth aber diese Schule in einen unlösbaren Widerspruch mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Es erhob sich daher gegen sie die entgegengesetzte Lehre des Herakleitos, welchem Alles in eine unendliche Vielheit und immer neue Gegensätze auseinander zu fallen schien.

Plato war, wie bereits bemerkt [1]), darauf bedacht, den Streit der Eleaten und des Herakleitos in seiner Ideenlehre zu schlichten. Er forderte ein unbedingtes, voraussetzungsloses Prinzip [2]), und fand dieses in der höchsten Idee oder in der Gottheit, welche sich selbst und alles Andere hervorbringt [3]). Die höchste Idee ist ihm nicht bloß der letzte Grund alles Seyns, sondern auch der letzte Grund alles Wissens [4]), und der menschlichen Vernunft im reinen Denken erkennbar [5]). Daß die höchste Idee Grund alles Seyns, und daß dieselbe der menschlichen Vernunft im reinen Denken erkennbar sey, wurde jedoch von Plato bloß behauptet. Wie die höchste Idee Grund alles Seyns und wie dieselbe der menschlichen Vernunft im reinen Denken erkennbar sey, vermochte er nicht zu zeigen.

Aristoteles forderte eine von der Erfahrung ausgehende und durch Induktion fortschreitende Erforschung des Allgemeinen

1) Bd. I S. 287.

2) Phaedon Cap. 49 p. 101 d. — De republ. VI cap. 21 p. 511 b. — Vgl. oben Bd. I S. 29 Note 2 u. 3.

3) De republ. X cap. 1 p. 596 c. — Vgl. oben Bd. II S. 5.

4) De republ. VI cap. 19 p. 509 b.

5) Vgl. oben Bd I S. 28 u. Bd. II S. 11.

und dann eine vom Allgemeinen ausgehende und in der Form des Syllogismus sich bewegende Deduktion zur Erzeugung des Wissens. Den letzten Grund des Wissens hätte Aristoteles offenbar nur auf dem ersten Wege der vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigenden Induktion finden können. Er gelangte jedoch auf diesem Wege nur zu einer zweifachen Reihe von obersten Gattungen, nemlich zu der formellen Reihe allgemeiner Aussagen oder den Kategorien und zu der materiellen Reihe jener Gattungen, welche er als die Gegenstände und Prinzipien der besonderen Wissenschaften bezeichnete[6]. Außerdem fand er noch als allgemeine Gründe alles Seyenden die vier höchsten Ursachen, von welchen schon im § 52 die Rede war, nemlich die Form (εἶδος), die Materie (ὕλη), die bewegende Ursache (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) und die Zweckursache (τέλος). Von den Kategorien lehrt er ausdrücklich, daß sie sich weder in einander noch gemeinschaftlich in eine höhere Gattung auflösen lassen[7]. Das Gleiche behauptet er aber auch von den Prinzipien der besonderen Wissenschaften. Auch bei diesen hält er die Zurückführung auf ein gemeinsames höheres Prinzip für unmöglich[8]. Beiden Reihen oberster Gattungen stehen endlich bei ihm die vier höchsten Ursachen gegenüber, ohne daß ein Zusammenhang dieser mit jenen zu erkennen wäre. Aristoteles zeigt weder, wie die höchsten Ursachen aus den obersten Gattungen, noch wie die obersten Gattungen aus den höchsten Ursachen abzuleiten sind. Nur die vier höchsten Ursachen unter sich gestatten noch eine Vereinfachung. Die Materie bildet den Grund einer allgemeinen Möglichkeit (δύναμις). Sie ist unter den vier Ursachen die einzige, welche mit den übrigen gar nichts gemein hat. Die Form dagegen ist nach aristotelischer Auffassung dasjenige, was sich selbst aus dem Grunde der Möglichkeit erhebt, indem es diese zur Wirklichkeit treibt (ἐνέργεια), also selbst zugleich bewegende Ursache und Zweck des Werdens. Die vier Ursachen lassen sich daher zurückführen auf den Gegensatz von δύναμις und ἐνέργεια. In der ἐνέργεια suchte Aristoteles noch das von Plato behauptete unbedingte Prinzip festzuhalten, indem er das ewige und sich selbst genügende göttliche Wesen für reine ἐνέργεια erklärte. Dieses Wesen ist aber bei ihm weder mehr ein Prinzip des Seyns, — denn es bringt

---

6) Vgl. oben Bd. II S. 144—145.

7) Ebendaselbst S. 144 Note 7.

8) Analyt. post. I cap. 7, 28 u. 32 in f.

nichts hervor, sondern ist im Denken ewig nur mit sich selbst beschäftigt[9]), — noch auch Prinzip des Wissens, — denn es steht in keinem Zusammenhang mit der menschlichen Vernunft, sondern existirt nur für sich in einer abgeschlossenen Welt, wohin diese nicht zu bringen vermag. Als höchstes Prinzip des Wissens hat Aristoteles ausdrücklich den Satz des Widerspruches aufgestellt[10]). Dieser Satz enthält jedoch nur ein formelles Prinzip, welches ein Wissen dem Stoff nach bereits voraussetzt.

Aristoteles hatte die Nothwendigkeit eines einzigen höchsten Prinzips sehr wohl erkannt. In seiner Metaphysik lehrt er an mehreren Stellen[11]), daß es ein Erstes und Höchstes geben müsse, welches über alle Gegensätze erhaben sey, und am Schlusse des XII. Buches bemerkt er, daß ohne ein solches höchstes Prinzip die Welt einem schlecht verwalteten Staate gleichen würde. Die Auffindung dieses höchsten Prinzips als Prinzip des Wissens gelang ihm aber ungeachtet seines anerkannten Scharfsinnes so wenig, daß uns bei ihm gerade in der Lehre von den Prinzipien die ärgste Zerrissenheit begegnet.

In jener berühmten Stelle am Schlusse der zweiten Analytik, wo Aristoteles von dem Erkennen der Prinzipien handelt, bemerkt man ein blitzartiges Aufleuchten, wie wenn derselbe in der menschlichen Vernunft ein absolut höchstes, Form und Inhalt des Wissens zugleich beherrschendes Prinzip entdeckt hätte. Denn er sagt hier schlechthin, die Vernunft sey das Prinzip des Wissens[12]), und zwar auch des prinzipiellen Wissens (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς). Allein wie die Vernunft dieses Prinzip ist, hat Aristoteles nicht gezeigt. Er spricht zwar von einem Vermögen der Prinzipien, welches er als solches dem Wissen unterordnet[13]), in der Bethätigung als erkennende Vernunft dagegen über das Wissen stellt[14]).

9) Vgl oben Bd. II S. 64.

10) Metaph. IV cap. 3, XI cap. 5.

11) XII cap. 10 § 17: Τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. — XIV cap. § 1–2: Πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φυσικοῖς· καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως. Εἰ δὲ τῆς τῶν πάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν, εἶναι ἀρχήν. — Ib. § 4: Οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ' ἑτέρα.

12) Analyt post. II cap. 19 § 8: Εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρὰ ἐπιστήμην ἔχομεν γένος ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.

13) L. c. § 5: Ἀνάγκη ἄρα ἔχειν μέν τινα δύναμιν, μὴ τοιαύτην δ' ἔχειν, ἢ ἔστι τούτων τιμιωτέρα κατὰ ἀκρίβειαν.

14) L. c. § 8: οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος, ἢ νοῦς.

Wie aber dieses Vermögen durch Selbstbethätigung in der Vernunft sich bis zur Erkenntniß der Prinzipien zu steigern vermöge, erklärt er uns nicht[15]).

Was dem durchdringenden Verstande eines Aristoteles nicht gelang, war den schwächeren Kräften der darauf folgenden Zeit noch weniger erreichbar. Die neuplatonischen Philosophen machten verschiedene, zum Theil sehr sonderbare Versuche, die Entstehung der Dinge aus der Idee eines Urwesens zu erklären. Von der Existenz dieses Urwesens vermochten sie aber auf wissenschaftlichem Wege weder unmittelbar noch durch genügenden Beweis eine Ueberzeugung zu erlangen, weshalb sie auf den Gedanken kamen, sich in Verzückungen zu versetzen, um einer Anschauung desselben theilhaftig zu werden[16]). Für die Wissenschaft ließ sich indessen aus solchen Verzückungen nichts gewinnen. Das große Problem vom letzten Grunde des Wissens blieb daher im Alterthum ungelöst.

Auch die Scholastik im Mittelalter vermochte sich nicht über die Prinzipienlehre des Aristoteles zu erheben. Bei dem Studium der aristotelischen Schriften fanden zwar die Scholastiker auch jene Stelle, wo die Vernunft als höchstes Prinzip des Wissens bezeichnet wird. Wie aber die Vernunft dieses seyn sollte, vermochte man nicht zu begreifen. Die Vernunft galt hier nur als ein Vermögen, die Prinzipien zu erkennen[17]). Auf diese Art konnte sie aber unmöglich selbst Prinzip und am allerwenigsten höchstes Prinzip des Wissens seyn; denn da die Erkenntniß der Prinzipien die Prinzipien selbst voraussetzte, so hingen diese nicht von der Vernunft ab, sondern die Vernunft war vielmehr, um sich als Erkenntnißvermögen bethätigen zu können, von den Prinzipien abhängig.

---

15) Um diese Lücke einigermaßen auszufüllen, entwickelt hier Aristoteles eine Theorie über die Bildung der Begriffe durch Ableitung des Allgemeinen aus den Sinneswahrnehmungen. Die Unzulänglichkeit dieser Theorie haben wir jedoch bereits oben im § 136 kennen gelernt.

16) Vgl. oben Bd. I S. 285 Note 2.

17) Vgl. oben § 85. — In diesem Sinne glaubte namentlich Thomas von Aquin die eben erwähnte Stelle in seinem Commentare hiezu (Posterior. Analyt. Lib. II Lectio XX) auffassen zu sollen: intellectus erit principium scientiae, quia scil. per intellectum cognoscuntur principia scientiarum, ita scilicet, quod hic intellectus, qui est principium scientiae, est cognoscitivus principii, ex quo procedit scientia.

2. in der neueren Philosophie.

§ 157.

Mit dem Verfalle der Scholastik erkannte man immer mehr, daß die menschliche Vernunft zu keinem wahren Wissen gelangen könne, wenn sie nicht im Stande ist, die Prinzipien hiezu aus sich selbst zu nehmen. Die Scholastiker hielten es für genügend, die logische Form auf den von außen gegebenen Stoff anzuwenden. Es zeigte sich aber immer deutlicher, daß das Denken mit seiner logischen Form allein unfähig sey, den Stoff der Erkenntnißgegenstände zu bewältigen, wenn es ihm nicht gelingt, sich auch in Beziehung auf den Inhalt des Wissens die Prinzipien aus und durch sich selbst zu verschaffen.

Descartes faßte deshalb den in seiner Zeit kühnen Gedanken, die menschliche Vernunft selbst zu untersuchen, um in ihr eine Wahrheit zu entdecken, welche sich nach Form und Inhalt aus der Vernunft allein erkennen lassen, welche zugleich ihre ursprünglichste Ueberzeugung bilden und allen anderen Ueberzeugungen in ihr zu Grunde liegen sollte. Er glaubte eine solche Wahrheit in der Thatsache des Selbstbewußtseyns gefunden zu haben[1]. Ein Prinzip konnte jedoch darin nicht gelegen seyn; denn aus dem Selbstbewußtseyn ließ sich so wenig etwas ableiten, daß Descartes sich genöthiget sah, sogleich die Idee eines höchsten und vollkommensten Wesens herbeizuziehen, um nur überhaupt in seinem Philosophiren fortfahren zu können. Damit war aber Descartes wieder auf den Standpunkt der platonischen Philosophie zurückgekehrt.

Spinoza wollte gleichfalls sein Wissen an eine solche unmittelbare Thatsache seines Bewußtseyns knüpfen. Der mißlungene Versuch seines Vorgängers hatte ihn aber darüber belehrt, daß er sich hiebei nicht mehr auf die Thatsache seines eigenen Seyns beschränken dürfe. Er verband daher die innere Erfahrung des eigenen, subjektiven Seyns mit der äußeren Erfahrung des fremden, objektiven Seyns, und gelangte auf diese Weise durch Aufhebung des Unterschiedes zwischen beiden zu dem Begriffe eines allgemeinen Seyns und durch diesen zu einer absoluten Substanz, von welcher er ebenso wie Plato von seiner höchsten Idee behauptete, daß sich aus ihr Alles müsse ableiten lassen. Daß jedoch Spinoza in der That nicht im Stande war, aus seiner

---

1) Cogito ergo sum. Vgl. oben Bd. I S. 95 und 157 Note 1.

abs. Substanz *irgend* etwas abzuleiten, haben wir bereits im § 51 gesehen[2]).

Nachdem *Kant* durch seine Forschung dem Idealismus Bahn gebrochen hatte, unternahm es J. G. *Fichte* nochmals, den letzten Grund des Wissens in der Thatsache des menschlichen Selbstbewußtseyns zu suchen. Mit welchem Erfolge, haben wir im § 24 gesehen. — Das System von J. G. Fichte ist nun beinahe in Vergessenheit gerathen. Niemand denkt heutzutage mehr daran, es zu erneuern. Aus ihm hat sich dagegen ein anderes System entwickelt, welches, einem tief wurzelnden Baume gleich, nicht bloß unter der Pflege seines Urhebers eine reiche Triebkraft entfaltete, sondern durch die Fülle der in ihm gelegenen, noch unentwickelten Keime auch in späteren Jahrhunderten noch Früchte tragen wird.

„Gibt es überhaupt ein Wissen," sagt *Schelling*[3]), „so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Das Prinzip seines Seyns und das Prinzip seines Erkennens muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß also *gedacht* werden, nur weil es *ist*, und es muß *seyn*, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst *gedacht* wird, es muß sich durch sein Denken selbst *hervorbringen*." — „Unbedingt," sagt Schelling an einem anderen Orte[4]), weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjektive, nicht durch Objektives bedingt ist." So beschaffen findet aber Schelling nur die sogen. *identischen* Sätze, in welchen das Subjekt und das Prädikat Eines und Dasselbe sind (A = A)[5]). Aber eben deswegen, weil bei diesen Sätzen kein

2) Bd. I S. 292.

3) „Vom Ich als Prinzip der Philosophie 2c." (in seinen „philos. Schriften" 1809 Bd. I S. 2).

4) „System des transcendent. Idealismus" S. 38.

5) Die Scholastiker nannten alle *analytischen* Sätze, bei welchen das Prädikat im Subjekte enthalten ist, propositiones immediatae und per se notae. In diesen Sätzen kann insoferne *kein* ursprüngliches Wissen gelegen seyn, als der Subjektsbegriff bereits *entwickelt* seyn muß, um den Prädikatsbegriff aus ihm entnehmen zu können. Die Scholastiker theilten daher diese Sätze in solche, deren Begriffe *Allen bekannt* sind und welche deshalb von Allen zugegeben werden, und in solche, bei welchen dieses *nicht* der Fall ist. — Thomas: Poster. analyt. I lect. 5: Quaelibet propositio,

Zusammentreffen des Subjektiven mit einem Objektiven stattfindet, sondern das Subjekt nur bei einem bestimmten Gedanken oder bei demjenigen, was es selbst gesetzt hat, — also bei sich allein stehen bleibt [6]), enthalten diese Sätze kein wirkliches Wissen. Bei dem Satze A = A weiß ich nur: Wenn A ist, so ist es sich selbst gleich. Ob aber A ist, weiß ich damit noch nicht. Wirkliches Wissen kann nur in synthetischen Sätzen enthalten seyn, in welchen das Subjektive mit einem Objektiven zusammentrifft (A = B) [7]). Solche Sätze sind aber nicht unbedingt, sondern das Wissen in ihnen bedarf erst noch einer Vermittlung. „Wenn es also ein Absolut-Wahres gibt, so muß es einen Punkt geben, wo unmittelbar aus dem synthetischen Wissen das identische und aus dem identischen das synthetische entspringt, also einen Punkt, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind, wo die vollkommenste Identität des Seyns

---

cujus praedicatum est in ratione subjecti, est immediata et per se nota, quantum est de se. Sed quarundam propositipnum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia, quae sunt entis, inquantum ens. Unde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad nos, quasi per se notae habeantur. Sicut quod non contingit idem esse et non esse etc. Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti. Unde, licet praedicatum sit de ratione subjecti, tamen quia diffinitio subjecti non est omnibus nota, non est necessarium quod tales propositiones ab omnibus concedantur. — Nur die ersteren sollten als wissenschaftliche Prinzipien gebraucht werden. Allein die Grenze, wieweit die Kenntniß der Begriffe bei allen Menschen vorausgesetzt werden durfte, war schwer zu bestimmen. In späterer Zeit wagte es sogar Locke (Essai philosophique concernant l'entendement humain I cap. 1) zu behaupten, es gebe gar keinen Begriff, welcher in allen Menschen ursprünglich entwickelt sey, und keinen Satz, der allen Menschen ursprünglich bekannt sey und von allen zugegeben werde. Nicht einmal den von den Scholastikern als höchstes Prinzip angenommenen Satz der Identität und des Widerspruches (vgl. oben Bd. II S. 88) wollte er hievon ausgenommen haben. — Gegen einen solchen Angriff hatte die Scholastik keine Waffen. Damit allein war ihr ganzes Lehrgebäude zertrümmert. — Verschieden von den analytischen Sätzen sind die identischen Sätze. Bei diesen bedarf es keiner Entwicklung des Subjektsbegriffes, weil in ihnen das Subjekt sich selbst zum Prädikate wird.

6) Nach § 17 besteht alles Wissen in einer Einheit des Subjekts und Objekts.

7) Vgl. Note 6.

und des Vorstellens ist, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins sind, d. i. im Selbstbewußtseyn[8])."

Bei diesem Gedankengange scheint es, als wandelte Schelling noch ganz auf der Bahn seines Vorgängers J. G. Fichte. Der große Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, daß das Selbstbewußtseyn, welches Schelling bei Aufstellung seines Prinzips im Sinne hatte, nicht das menschliche, sondern ein anderes, höheres, unser erfahrungsmäßiges Bewußtseyn übersteigendes (transcendentales) war, welches er das reine[9]) oder absolute[10]) Ich nannte, während er im Gegensatze hiezu das menschliche Selbstbewußtseyn, welches eine Thatsache unserer inneren Erfahrung bildet, als das individuelle oder empirische Ich bezeichnete[11]). Wir haben zwar schon bei einer anderen Gelegenheit (§ 149) darauf aufmerksam gemacht, daß auch das Ich, mit welchem Fichte seine Philosophie beginnt, nicht so ganz mit dem erfahrungsmäßigen Inhalte unseres Selbstbewußtseyns zusammenfällt, sondern sich zu diesem wie Unendliches zu Endlichem verhält. Das anfängliche unendliche Ich ist aber in der fichte'schen Philosophie noch gar kein wirkliches, sondern gewissermaßen nur ein potenzielles Ich, welches erst noch der Einschränkung durch ein Nichtich bedarf, um zum wirklichen Ich zu werden. Bei Schelling ist dagegen das abs. Ich in seiner Art, wenigstens als abs. Identität alles Subjektiven und Objektiven schon vollendet, und nur insoferne es strebt, sich im Gegensatze des Subjektiven und Objektiven anzuschauen, ist es zu der schon im § 103 erwähnten Entwicklung genöthiget, aus welcher zuletzt das menschliche Selbstbewußtseyn hervorgeht. Den Unterschied zwischen dem reinen oder abs. Ich und dem empirischen oder individuellen Ich legte zwar Schelling einzig und allein in die Einschränkung des letzteren durch den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven[12]). Aber das über diesen Gegensatz erhabene und unbeschränkte Ich läßt sich überhaupt nur als das des absoluten Geistes denken.

Auf diese Weise war Schelling wieder zu der höchsten Idee

---

8) „System des transc. Idealismus." S. 41—44.

9) A. a. O. S. 59.

10) „Vom Ich als Prinzip der Philos." S. 7.

11) „System des transc. Idealismus." S. 59.

12) „Hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das abs. Ich." System des transc. Idealismus S. 59.

in der platonischen Philosophie zurückgekehrt. Eben damit hatte er aber den Faden des erfahrungsmäßigen Bewußtseyns, welcher ihn allein zum letzen Grunde des Wissens hätte hinleiten können, und welcher deshalb von Descartes ergriffen und seitdem von der Philosophie immer festgehalten worden war, wieder verloren. Dasjenige, was Schelling im abs. Ich gefunden hatte, war nicht das Unbedingte selbst in seiner Wirklichkeit, sondern, wie er später selbst anerkannte [13]), nur die Idee des Unbedingten. Letzter Grund des Wissens kann aber nicht etwas seyn, was wir uns nur seiner Idee nach vorstellen oder was uns nur seinem Begriffe nach bekannt ist, sondern wir müssen zugleich auch von seiner Wirklichkeit überzeugt seyn und seine Existenz wissen.

Wie wenig diese Lücke in der älteren schelling'schen Philosophie von Hegel ausgefüllt wurde, und wie Letzterer vergebens an der Idee herumarbeitete, um aus dieser die Wirklichkeit herauszubringen, haben wir bereits [14]) erörtert.

Die wesentliche Aenderung, welche die neuere Philosophie Schellings im Vergleiche mit dessen älterer Philosophie enthält, besteht in der Unterscheidung der Idee des unbedingt Seyenden von dem außer dem menschlichen Denken gelegenen Objekte dieser Idee oder dem unbedingt Seyenden selbst. Diese Unterscheidung hatte Schelling deshalb gemacht, um einen Uebergang von der Idee zur Wirklichkeit zu gewinnen. Die Art, wie Schelling das Prinzip seiner neueren Philosophie einführte, und wie er sich schon in seiner Vorrede zu der Uebersetzung der Schrift von Victor Cousin „über französische und deutsche Philosophie" von Beckers in Beziehung auf die hegel'sche Philosophie und die der Philosophie überhaupt (durch ihn, Schelling) bevorstehende Umänderung aussprach [15]), gestattet hierüber keinen Zweifel. Zu diesem Zwecke hätte sich aber Schelling vor Allem von der Wirklichkeit des unbedingt Seyenden selbst vergewissern und das Verhältniß desselben zu dem menschlichen Erkenntnißvermögen bestimmen sollen. Ueber die Lücke, welche auch die neuere Philosophie Schellings in diesem Punkte noch enthält, haben wir gleichfalls schon früher [16]) das Erforderliche bemerkt.

Wir erachteten es für unsere Aufgabe, die von Schelling übrig

---

13) Vgl. oben Bd. I S. 297.

14) Bd. I S. 297—299.

15) Vgl. in dieser Vorrede S. XIV u. XVIII.

16) Bd. I S. 299—305.

gelassene Lücke durch eine vollständige Analytik des menschlichen Wissens auszufüllen. Ist uns die Lösung dieser Aufgabe gelungen, so wird die Entwicklung der Lehre vom letzten Grunde des menschlichen Wissens für uns keiner Schwierigkeit mehr unterliegen.

III.

Entwicklung der Lehre vom letzten Grunde des Wissens.

1. Erfordernisse zum letzten Grunde des Wissens.

§ 158.

Das Wissen ist nach § 17 eine Einheit von Subjekt und Objekt und entsteht durch Herstellung dieser Einheit in der Vorstellung. Soll der Gegensatz von Subjekt und Objekt auf solche Weise zur Aufhebung gelangen können, so muß ihm nothwendig schon eine Einheit vorausgehen, aus welcher er entstanden ist. Denn nur das, was schon vorher Eins war und sich nur vorübergehend entzweit hat, oder was durch eine ursprüngliche Einheit die Möglichkeit der Wiedervereinigung seinem Wesen nach in sich trägt, kann aus der Trennung zur Einheit übergehen. Der letzte Grund des Wissens muß daher in einer Einheit gelegen seyn, aus welcher das Subjekt und die Objekte zugleich ihren Ursprung genommen haben.

Subjekt und Objekt bilden ferner nach § 17 nur Elemente des Wissens. Zur wirklichen Entstehung des Wissens gehört außerdem noch eine Thätigkeit, welche den Gegensatz beider zur Aufhebung bringt und das Wissen aus seinen Elementen erzeugt (§ 81). Da nun die Möglichkeit hiezu, wie wir soeben gesehen haben, durch eine ursprüngliche Einheit des Subjekts und der Objekte bedingt ist, so muß sich jene Thätigkeit vor Allem dieser Einheit bemächtigen, dieselbe in sich aufnehmen und selbst mit ihr Eins werden.

Es handelt sich daher um die Auffindung einer Einheit, aus welcher nicht bloß das Subjekt sammt den Objekten entspringt, sondern welche zugleich auch den Ursprung beider mit jener Thätigkeit verbindet, durch die der Gegensatz zwischen beiden aufgehoben und die Einheit des Wissens hergestellt werden soll.

Dasjenige, wodurch etwas zum Objekte wird, ist das Seyn. Das Seyn bildet daher auch das allgemeinste Prädikat aller Objekte oder die höchste Gattung derselben[1]). Das Subjekt dagegen

1) Vgl. oben Bd. I S. 273.

ist ursprünglich nur ein Vermögen der freien Selbstbestimmung zum Seyn [2]). Es verwirklicht sich zwar durch Selbstbestimmung zum eigenen Seyn. Als solches fällt es aber schon in den Bereich der Objekte (als Gegenstand der inneren Anschauung § 42). Als rein Subjektives, im Gegensatze zu allem Objektiven, bleibt also im wirklichen Subjekte nur noch die reine Thätigkeit desselben oder das Denken übrig. Jene Thätigkeit endlich, durch welche die Einheit des Wissens in uns hergestellt werden soll, muß unser eigenes Denken seyn. — Der letzte Grund des Wissens muß daher eine Einheit seyn, aus welcher sowohl das Seyn als das Denken entspringt, und diese Einheit muß zugleich Eins seyn mit unserem eigenen Denken.

Hieraus ergeben sich vier Erfordernisse zum letzten Grunde des Wissens. Derselbe muß seyn

1) Anfang des Seyns,
2) Anfang des Denkens,
3) Einheit der Anfänge des Seyns und Denkens,
4) Einheit der Anfänge des Seyns und Denkens mit unserem Denken.

Wir wollen nun jedes dieser Erfordernisse besonders betrachten.

A. Anfang des Seyns.

§ 159.

Der letzte Grund des Wissens muß so beschaffen seyn, daß sich aus ihm Alles durch Folgerung ableiten läßt. Die Folgerung ist aber nur dann eine wahre, wenn auch in der Wirklichkeit Alles aus ihm folgt. Folgen kann nun aus dem letzten Grunde des Wissens in Wirklichkeit Alles nur dadurch, daß es aus ihm den Grund seiner Entstehung nimmt. Der letzte Grund des Wissens muß also nicht bloß für sich selbst und überhaupt seyn, sondern er muß das Erste seyn, dem das Seyn zukommt und wodurch dann das Seyn allem Andern vermittelt wird, oder — der Anfang alles Seyns (principium essendi).

B. Der Anfang des Denkens.

§ 160.

Der letzte Grund des Wissens muß ferner so beschaffen seyn, daß sich aus ihm durch Ableitung Alles erkennen läßt. Er

2) Ebend. S. 9, 401 u. 416.

muß das **absolut Allgemeine** seyn, von dem wir im § 8 gesagt haben, daß sich Alles müsse darauf zurückführen und auch wieder davon ableiten lassen, mithin den **Grund** alles Erkennens (ratio cognoscendi) für uns bilden. Alles Erkennen ist aber durch **Begriffe** bedingt. Der letzte Grund des Wissens muß also nicht bloß selbst etwas Begriffliches, sondern zugleich auch die Quelle der Begriffe für uns seyn, wodurch uns alles Andere begreiflich wird. Die Quelle aller Begriffe ist das **Denken**. Der letzte Grund des Wissens muß also ein Denken seyn, und zwar ein solches Denken, welches allen abgeleiteten Begriffen vorausgeht und nur mit einem **ersten** und ursprünglichen Begriffe zusammenfällt, also ein ursprüngliches Denken oder — der **Anfang alles Denkens** (principium cogitandi).

C. **Einheit der Anfänge des Seyns und des Denkens.**

§ 161.

Der letzte Grund des Wissens muß nach § 159 Anfang alles Seyns und nach § 160 Anfang alles Denkens seyn. Er muß also jener Punkt seyn, in welchem die Anfänge des Seyns und des Denkens zusammenfallen.

Seyn und Denken schließen sich gegenseitig aus. Das Denken ist nur möglich durch eine Thätigkeit, welche noch in der **Bewegung** begriffen, folglich noch nicht in Seyn übergegangen ist. Das Seyn dagegen besteht in einer **Ruhe**, in welcher die zum Denken erforderliche Bewegung vollständig aufgehoben ist. Zwischen beiden scheint daher gar keine Gemeinschaft stattfinden zu können. Wo das Seyn anfängt, muß das Denken aufhören, und wo das Denken anfängt, muß das Seyn aufhören. Dessenungeachtet zeigt uns die Erfahrung beide mit einander in einer innigen Verbindung, ja sogar in einer gewissen wechselseitigen Durchdringung, bei welcher fortwährend eines in das andere übergeht. Im Wissen finden wir das Seyn außer uns in unser Denken aufgenommen, und im Handeln zeigt sich uns eine fortwährende Verwirklichung unserer Gedanken in dem Seyn außer uns. Es muß also ungeachtet der großen Kluft, welche beide von einander scheidet, doch einen Punkt geben, welcher den Uebergang beider in einander vermittelt. Dieser Punkt muß nicht bloß beide zu einer **gemeinschaftlichen Einheit** verbinden, sondern zugleich auch so beschaffen seyn, daß in ihm beide wechselseitig **aus einander** entspringen. Nur in einem solchen Punkte kön-

nen die Anfänge von Seyn und Denken zusammenfallen, und nur eine solche Einheit beider Anfänge kann den letzten Grund des Wissens bilden.

D. Einheit der Anfänge des Seyns und des Denkens mit unserem Denken.

§ 162.

Zum letzten Grunde des menschlichen Wissens genügt es nicht, daß es überhaupt eine Einheit gibt, welche die Anfänge des Seyns und des Denkens mit einander verbindet, sondern diese Einheit muß auch in unser Wissen fallen. Es ist nicht genug, daß es ein Erstes gibt, wovon überhaupt alles Andere abgeleitet werden kann, und ein Letztes, worauf überhaupt alles Andere zurückgeführt werden kann, sondern wir müssen alles Andere von dem, was letzter Grund des Wissens seyn soll, ableiten und darauf zurückführen können. Der letzte Grund des Wissens muß also selbst etwas von uns Gewußtes seyn. Es handelt sich nun noch darum, näher zu bestimmen, wie unser Wissen von dem letzten Grunde des Wissens beschaffen seyn muß.

1) Unser Wissen vom letzten Grunde des Wissens muß ein vollständiges seyn, d. h. es muß sowohl den Begriff dessen enthalten, was letzter Grund des Wissens seyn soll, als auch die Gewißheit über dessen Existenz in sich schließen. Der Begriff davon soll es uns möglich machen, alles Andere zu begreifen (§ 160), und die Existenz davon soll uns die Wirklichkeit alles desjenigen verbürgen, was zum Gegenstande unseres Wissens wird (§ 159).

2) Es muß ferner in beiderlei Hinsicht ein unmittelbares seyn. Wäre es vermittelt, so könnte die Vermittlung nur durch Gründe geschehen. Diese Gründe müßten in unserem Wissen dem dadurch Begründeten vorausgehen, und das selbst erst noch der Begründung Bedürftige könnte nicht letzter Grund unseres Wissens seyn.

3) Das unmittelbare Wissen darf auch nicht durch Anschauung erworben seyn. Denn alles Angeschaute ist Objekt und als solches dem Subjekte entgegengesetzt (§ 21). Der letzte Grund des Wissens muß aber, wie bereits erörtert (§ 158), über den Gegensatz von Subjekt und Objekt hinaus in einer Einheit beider gelegen seyn, welche aller Anschauung in uns vorausgeht. Unser Wissen von ihm muß daher ein ursprüngliches seyn.

4) Alles andere Wissen entsteht in uns durch eine Verbindung von Begriff und Existenz, wobei wir entweder zuerst nur der Exi-

stenz eines Gegenstandes unserer Anschauung gewiß sind und uns dann auch noch einen Begriff davon bilden müssen, oder zuerst nur den Begriff einer Sache in uns haben und uns dann durch Anschauung auch noch von der Existenz derselben überzeugen müssen. Im ersten Falle ist unser Wissen durch die Begriffsbildung, im zweiten durch die Anschauung bedingt. Im letzten Grunde des Wissens dagegen müssen Denken und Seyn wechselseitig durch einander bedingt seyn (§ 161). Er kann also auch von uns nur in der Art gewußt werden, daß in ihm Denken und Seyn, Begriff und Existenz einander wechselseitig bedingen. Ist aber mit seinem Begriffe von selbst schon seine Existenz und mit seiner Existenz von selbst schon sein Begriff gegeben, dann ist das Wissen von ihm durch nichts außer ihm mehr bedingt. Es muß also ein unbedingtes seyn.

5) Unser Denken ist endlich nur ein subjektives; denn es hat alles Seyende als Objekte außer sich. Es befindet sich daher außer jener Einheit, in welcher die Anfänge von Denken und Seyn zusammenfallen. Da nun aber durch diese Einheit alles Denken, folglich auch unser Denken bedingt ist, so kann sie auch nur als Bedingung alles unseres Denkens von uns gewußt werden, d. h. als dasjenige, was von uns gedacht werden muß, wenn wir überhaupt denken wollen. Das Wissen vom letzten Grunde des Wissens muß also für uns ein nothwendiges seyn.

2. Forschung nach dem letzten Grunde des Wissens.

A. Bestimmung des letzten Grundes.

§ 163.

Eine Einheit von Seyn und Denken, in welcher beide in gewisser Weise einander wechselseitig bedingen, findet sich schon in unserem Selbstbewußtseyn. Denn ich bin nur deshalb das, was ich bin, ein seiner selbst bewußtes, sich denkendes Wesen, ein „Ich“, weil ich mich denke, und ich denke mich nur deshalb, weil ich ein solches Wesen bin. — Diese Einheit verbindet jedoch nur die Anfänge unseres eigenen Seyns und unseres eigenen Denkens, nicht aber die Anfänge alles Seyns und alles Denkens. Ich finde mich im Selbstbewußtseyn nur als Subjekt, dem eine ganze Welt von Objekten gegenüber steht, und in dieser Welt ein Seyn und ein Denken, welches von mir unabhängig ist. Daraus folgt,

daß mein Wissen im Selbstbewußtseyn nur insoferne ein unbedingtes und nothwendiges ist, als mein Denken im Selbstbewußtseyn eingeschlossen bleibt, daß es aber diese Eigenschaften verliert, sobald mein Denken das Selbstbewußtseyn überschreitet. Denn dann finde ich, daß zwar aus meinem Seyn mein Denken und aus meinem Denken mein Seyn folgt, daß aber an sich keines von beiden nothwendig, sondern eines so zufällig wie das andere ist. — Es war also von Descartes und J. G. Fichte ein von vornherein verfehlter Gedanke, das menschliche Selbstbewußtseyn zum letzten Grunde des Wissens machen zu wollen.

Unser eigenes Seyn unterscheidet sich durch seine Schranke von jedem anderen bedingten Seyn sowie vom unbedingten Seyn. Gerade in dieser Schranke liegt das Zufällige und Bedingte in unserem Selbstbewußtseyn. Nehmen wir aber diese Schranke durch Aufhebung der ersten Selbstbestimmung zum eigenen Seyn in unserem Denken hinweg, und erheben wir uns auf diese Weise zum unbedingt Seyenden, so sind wir in Wahrheit bei dem letzten Grunde des Wissens angelangt. — Wir beweisen dieses, wie folgt.

B. Nachweis der Erfordernisse

a) in den Beschaffenheiten des letzten Grundes.

§ 164.

1) Insoferne dem Seyn überhaupt etwas vorausgedacht werden kann, ist es das Werden (§ 60). Der Grund des Werdens aber ist die Macht zum Seyn, und zwar als Macht zu allem Seyn die höchste, unbedingte Macht. — Das unbedingt Seyende ist daher als unbedingte Macht der Anfang alles Seyns (§ 159). Es bringt durch diese sein eigenes Seyn sowie das Seyn alles bedingt Seyenden hervor (§ 61).

2) Das Denken entspringt aus der Einheit der subjektiven Elemente (3 Th, § 39). Diese Einheit ist aber im Subjekte ein Vermögen, welches durch die Natur entsteht. Sie muß daher ihren letzten Grund in der Einheit der Elemente haben, aus welcher die Natur ihren Ursprung genommen hat, also aus der Einheit der objektiven Elemente, welche wir das unbedingte Seyn genannt haben (§ 59). — Das unbedingt Seyende ist daher als unbedingtes Seyn der Anfang alles Denkens (§ 160). Aus dem unbedingten Seyn (der Einheit der 3 M, § 59) ent=

springt zuerst das Denken des absoluten Geistes (§ 63), und das Denken des menschlichen Geistes ist dann nur eine Fortsetzung des Zusammenwirkens der objektiven Elemente (3 M) nach ihrem Freiwerden als subjektive Elemente (3 Th) in der Menschenseele (§ 66).

3) Das unbedingt Seyende ist die Einheit der unbedingten Macht und des unbedingten Seyns (§ 62), also dasjenige, was die Anfänge von Seyn und Denken nicht bloß in uns, sondern überhaupt unter sich zur Einheit verbindet (§ 161), und diese Einheit ist, wie wir bereits wissen (§ 64), von der Art, daß Seyn und Denken nicht bloß aus ihr gemeinschaftlich entspringen, sondern auch wechselseitig aus einander entspringen und in einander übergehen. Im unbedingt Seyenden ist das Seyn Quelle der Macht und die Macht Quelle des Seyns. Da nun das unbedingte Seyn den Anfang des Denkens bildet, und die Einheit, welche die Anfänge von Denken und Seyn mit einander verbindet, keine andere seyn kann, als diejenige, welche Macht und Seyn im unbedingt Seyenden mit einander verbindet, so muß die unbedingte Macht in ihrer Art gleichfalls ein Denken sein.

4) Die Einheit der Anfänge alles Seyns und alles Denkens mit unserem Denken liegt in unserem Wissen vom unbedingt Seyenden. Dieses haben wir schon im § 73 kennen gelernt. Es beruht auf dem unmittelbaren Zusammenhange der menschlichen Vernunft mit dem unbedingt Seyenden selbst. Wir haben aber auch nachzuweisen, daß dieses Wissen die nach § 162 erforderlichen Beschaffenheiten an sich trägt.

b) in den Beschaffenheiten unseres Wissens vom letzten Grunde.

α) Existenz und Begriff.

§ 165.

Unser Wissen vom unbedingt Seyenden ist ein vollständiges, Begriff und Existenz zugleich umfassendes Wissen. Die Existenz des unbedingt Seyenden oder das unbedingte Seyn findet sich als ursprüngliche Einheit der Denkthätigkeiten (3 Th) in unserem Bewußtseyn[1]). Die vollständige Erkenntniß des We-

1) Vgl. ebend. S. 453—454.

sens, dem dieses Seyn angehört, erlangen wir zwar erst durch die Zurückführung alles bedingt Seyenden auf das unbedingt Seyende. Erst dadurch läßt sich das unbedingt Seyende in seiner „Gottheit" erkennen [2]). Diese Erkenntniß enthält aber schon das **vollendete** Wissen. Der letzte Grund des Wissens kann dagegen nur in einem **anfänglichen** Wissen bestehen, welches der gesammten Entwicklung des Wissens in uns vorausgeht, und zu diesem Wissen genügt schon ein **solcher** Begriff, durch welchen wir dasjenige, dem das unbedingte Seyn angehört, einfach nur als „unbedingt Seyendes" erkennen. Der Begriff des unbedingt Seyenden aber ist der menschlichen Vernunft mit dem unbedingten Seyn von selbst schon gegeben.

Den Begriff des „**Seyenden**" überhaupt erlangt nemlich die Vernunft zugleich mit dem des „Seyns" durch ihr eigenes Denken, und zwar durch ihr **erstes** Denken [3]) — bei der Selbstbestimmung zum eigenen Seyn (§ 42). Bei diesem ersten Denken kann sich die Vernunft sowohl das Produkt ihrer Denkthätigkeit als auch ihre Denkthätigkeit selbst durch nachfolgende + Th oder durch Reflexion, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, zum Gegenstande innerer Anschauung machen. Reflektirt sie auf das **Produkt**, so findet sie Seyn, reflektirt sie auf die **Denkthätigkeit**, so findet sie Macht, und reflektirt sie auf **beides zugleich**, so erscheint ihr eine Einheit von Macht und Seyn, nemlich ein durch Macht entstandenes und getragenes Seyn, und das ist der Begriff des Seyenden. — Der erste Gedanke der Selbstbestimmung zum eigenen Seyn bildet nun aber die **Grenze**, in welcher das menschliche Denken sich vom göttlichen Denken **losreißt**, um für sich eine besondere Gedankenwelt zu entwickeln. Die ursprüngliche Einheit der 3 Th !iegt schon jenseits dieser Grenze und bildet jenen Punkt, in welchem das menschliche Denken noch mit dem göttlichen **zusammenhängt**. Die Vernunft kann also nur dadurch zu jener ursprünglichen Einheit zurückkehren, daß sie die Selbstbestimmung zum eigenen Seyn wieder **aufhebt**. Dann findet sie die Macht, welche bei dieser Selbstbestimmung dem eigenen Seyn vorausging als eine mit dem unbedingten Seyn ursprünglich vereinigte, unbedingte Macht und in dieser Einheit von Seyn und Macht das „**unbedingt** Seyende."

---

2) Vgl ebend. S. 459.

3) Schon die Scholastiker stellten den bekannten Lehrsatz auf: Ens est prima conceptio intellectus. — Vgl. oben § 87 Note 2 u. § 147 Note 7.

β) Unmittelbarkeit.

§ 166.

Unser Wissen vom unbedingt Seyenden ist ferner sowohl bezüglich der Existenz als auch bezüglich des Begriffes ein unmittelbares. Denn unser Denken findet dasselbe in beiden Beziehungen in sich selbst, und zwar als ein solches, welches sich schon beim Beginne unseres Denkens und, ehe sich noch unsere Denkthätigkeit entwickelt, in unserem Besitze befindet.

Man sagt zwar gewöhnlich, daß all' unser Wissen mit unserem Selbstbewußtseyn beginne, und die Richtigkeit dieses Satzes haben wir auch selbst im § 41 anerkannt. Daraus folgt aber nicht, daß das Selbstbewußtseyn dem Wissen vom unbedingt Seyenden in uns vorausgehe. Im Gegentheile muß vielmehr das Wissen vom unbedingt Seyenden in uns dem Selbstbewußtseyn vorausgehen, weil es die nothwendige Bedingung enthält, ohne welche wir nicht im Stande wären, den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtseyn aufzuheben. Das Selbstbewußtseyn bildet nur insoferne den Anfang unseres Wissens, als damit unser Wissen sich vom göttlichen Wissen trennt und zu einem besonderen wird. Im Wissen vom unbedingt Seyenden ist dagegen unser Wissen noch mit dem göttlichen Wissen vereinigt, und solange zu diesem Wissen nicht das Selbstbewußtseyn hinzukommt, ist es noch kein besonderes, individuell-menschliches Wissen.

γ) Ursprünglichkeit.

§ 167.

Daraus, daß das Wissen vom unbedingt Seyenden in uns jedem Gegensatze von Subjekt und Objekt, und zwar schon jenem in unserem Selbstbewußtseyn vorausgeht, folgt von selbst, daß es auch nicht durch Anschauung erworben seyn kann, sondern ein ursprüngliches seyn muß.

Hierin scheint jedoch ein Widerspruch mit unseren Begriffsbestimmungen vom Wissen im § 17 zu liegen. Dort haben wir das Wissen eine Einheit von Subjekt und Objekt genannt, den Gegensatz von Subjekt und Objekt als eine nothwendige Voraussetzung zum Wissen bezeichnet und gesagt, daß das Wissen durch die Aufhebung dieses Gegensatzes entstehe. Bildet der Gegensatz von Subjekt und Objekt eine nothwendige Voraussetzung zum Wissen, und zwar zu allem Wissen, so scheint ein ursprüngliches

Wissen in dem Sinne, daß es jedem Gegensatze von Subjekt und Objekt vorausgeht, gar nicht mehr möglich zu seyn. — Aristoteles rechnete wirklich den Anfang des Wissens selbst nicht mehr zum Wissen [1]). Werden wir nun hier dem Aristoteles folgen und unsere Behauptung vom ursprünglichen Wissen des unbedingt Seyenden wieder fallen lassen? — Oder sollen wir zur Vermeidung des Widerspruches unseren Begriff vom Wissen anders bestimmen, etwa unsere Bestimmungen im § 17 auf das durch Anschauung und Ableitung aus Anschauungen erworbene Wissen allein beschränken und für das ursprüngliche Wissen vom unbedingt Seyenden einen eigenen Begriff aufstellen? — Keines von beiden.

Bei unseren Bestimmungen im § 17 hatten wir zwar allerdings zunächst nur das menschliche Wissen im Auge, und insoferne dieses erst durch Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt entsteht, läßt sich bei ihm behaupten, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt dem Wissen immer vorausgehen muß. Das ursprüngliche Wissen vom unbedingt Seyenden ist aber ein göttliches Wissen, und dieses haben wir schon in der Einleitung [2]) als ein unentstandenes, ursprüngliches und ewiges bezeichnet. Nichtsdestoweniger müssen unsere Begriffsbestimmungen vom Wissen auch auf das göttliche Wissen Anwendung finden, wenn in Gott überhaupt von einem Wissen die Rede seyn soll. — Wäre das unbedingt Seyende eine unbewegliche und jeden Gegensatz von sich ausschließende Einheit, so könnte ein Wissen in ihm gar nicht gedacht werden. Nach § 64 besteht aber das Leben des unbedingt Seyenden darin, daß es Gegensätze hervorbringt, welche sich zu einander wie Subjekt und Objekt verhalten [3]). Auch hier läßt sich der Gegensatz von Subjekt und Objekt eine Voraussetzung zum Wissen und das Wissen eine Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung nennen. Weil aber diese Einheit im unbedingt Seyenden nicht erst durch die Aufhebung des Gegensatzes entsteht, sondern vielmehr der Gegensatz in ihm schon ursprünglich aufgehoben ist, so bildet die nemliche Einheit selbst wieder eine nothwendige Voraussetzung zum Gegensatze von Subjekt und Objekt, und ist

---

1) Analyt. post II cap. 19 § 8: τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. — Ethic. Nicom. VI cap. 6: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη· — τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν. — Vgl. oben Bd. I S. 232.

2) Bd. I S. 6.

3) Bd. I S. 375—376.

daher der Gegensatz ebenso durch das Wissen, wie das Wissen durch den Gegensatz bedingt. Das göttliche Wissen hat seinen Grund in dem gleichen Vermögen des unbedingt Seyenden, die Gegensätze zu setzen und sie in ihre ursprüngliche Einheit zurückzuziehen. Solange die Gegensätze noch nicht gesetzt sind, ist auch das Wissen im unbedingt Seyenden noch kein wirkliches, sondern nur ein *mögliches* (potenzielles) Wissen. Mit dem wirklichen Setzen der Gegensätze wird auch das Wissen in ihm ein *wirkliches*. Die Einheit des Wissens entsteht aber dann *nicht* erst *aus* den Gegensätzen, sondern war schon *vor* ihnen vorhanden. Das Wissen *verwirklicht* sich daher bei dem Setzen der Gegensätze *durch sich selbst*, aus *eigener* Macht[4]). Es ist also in Wahrheit ein *ursprüngliches* Wissen.

An diesem göttlichen Wissen muß auch die menschliche Vernunft Theil nehmen, weil sie sonst nicht im Stande wäre, den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Wissen überhaupt zur Aufhebung zu bringen. Folglich muß auch *unser* Wissen vom unbedingt Seyenden in gleicher Weise ein ursprüngliches seyn.

δ) Unbedingtheit.

§ 168.

Das Wissen vom unbedingt Seyenden in uns muß ferner *unbedingt* seyn. Ein Wissen kann sowohl von Seite des Ob-

4) Wenn auch *Aristoteles* den Anfang des Wissens nicht mehr zum Wissen rechnet, so findet er in ihm doch *Wahrheit*, ja eine Wahrheit, welche die des Wissens noch übertrifft. — Analyt. post. II § 19 § 8: ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς· καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος, ἢ νοῦς. — Ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης, ἢ νοῦν· νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν. — Im § 38 haben wir bereits erörtert, wie Aristoteles die Begriffe des Wahren und Falschen nicht auf die Dinge, sondern nur auf das *Denken*, und auch nicht auf das Einfache im Denken, sondern nur auf das *in einer Verbindung von Subjekt und Prädikat bestehende* Denken, also auf das *Wissen* bezogen haben wollte. Fand also Aristoteles im Anfange des Wissens eine Wahrheit und zwar die höchste Wahrheit, so konnte er unmöglich den Begriff des Wissens *gänzlich* davon ausschließen, sondern er mußte ihn vielmehr in dem Sinne *über* das Wissen stellen, daß in ihm *mehr* als ein bloßes Wissen enthalten sey. Obgleich also Aristoteles behauptete, der Anfang des Wissens sey *kein* Wissen, so glauben wir uns doch nicht weit von ihm zu entfernen, wenn wir behaupten: Letzter Grund des Wissens kann nur wieder ein *Wissen* seyn, aber nicht mehr ein *bloßes* Wissen, sondern nur ein *solches*, *welches zugleich das Wissende* (Subjekt) *und das Gewußte* (Objekt) *hervorbringt*, welches also zugleich ein *Handeln* ist. — Vgl. Bd. I S. 6.

jektes als von Seite des Subjektes Bedingungen unterliegen. — Hängt ein Objekt von Bedingungen ab, so weiß ich dasselbe solange nicht unbedingt, als ich nicht alle seine Bedingungen weiß bis zur letzten Bedingung, welche durch nichts mehr bedingt ist. Zum unbedingten Wissen gehört also immer ein unbedingtes Objekt, d. h. ein solches, welches an sich selbst keiner weiteren Bedingung mehr unterliegt. — Von Seite des Subjekts ist ein Wissen solange bedingt, als es zu seiner Erwerbung einer Thätigkeit bedarf, sei es nun, daß das Subjekt erst noch die Existenz des Objektes in Erfahrung bringen oder sich einen Begriff davon bilden muß. In Hinsicht auf das Subjekt kann also nur ein ursprüngliches Wissen unbedingt seyn, und zwar nur ein solches, welches das Subjekt sowohl bezüglich der Existenz des Objektes als bezüglich des Begriffes davon auf ursprüngliche Weise besitzt. — Unser Wissen vom unbedingt Seyenden entspricht beiderlei Erfordernissen.

α) Das Objekt dieses Wissens, das unbedingt Seyende, ist an sich selbst unbedingt und

β) das Wissen von diesem Objekte ist sowohl der Existenz als dem Begriffe nach ursprünglich in uns.

Zu α). Die Unbedingtheit des unbedingt Seyenden an sich selbst folgt schon aus dem Begriffe seines Seyns, nemlich aus der Einheit der allgemeinen Ursachen des Seyns (3 M). Denn dasjenige, was diese Ursachen vollkommen in sich hat, bedarf keiner weiteren Voraussetzung mehr zum Seyn. Wir haben deshalb diese Einheit der allgemeinen Ursachen das unbedingte Seyn genannt [1]), und von ihr gesagt, daß sie dasjenige sey, bei dem die Vernunft stehen bleiben kann und worüber hinauszugehen diese keinen Grund mehr findet [2]). Die Vernunft kann sich

1) Bd. I S. 337.

2) Darin, daß wir dessenungeachtet Bd. I S. 355 noch auf eine vierte Ursache (die unbedingte Macht) zu sprechen kamen, glaubte ein ungenannter Recensent in Zarncke's „Literarischem Centralblatte für Deutschland" 1866 Nro. 46 S. 1183 einen Widerspruch zu finden. Die vielen Unrichtigkeiten in dessen Referat über den Inhalt unseres Werkes beweisen, daß derselbe überhaupt das Wenigste davon mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Hätte er die Ausführung im Bd. I S. 358—365 nicht gänzlich überschlagen, so würde er gefunden haben, daß wir mit jener vierten Ursache keineswegs über die Einheit der drei allgemeinen Ursachen des Seyns „hinausgegangen" sind, und daß wir auch nicht, wie er meint, jene vierte Ursache, sondern die Einheit derselben mit den drei allgemeinen Ursachen des Seyns den abs. Geist genannt haben.

mit keinem bedingt Seyenden begnügen, und bewegt sich darum solange fort von einem Seyenden zum andern, bis sie zu demjenigen gelangt, dessen Seyn sie als ein unbedingtes erkennt. Nach diesem Ziele strebt sie aber nicht, um sich hier der Unthätigkeit zu überlassen, sondern um hier die wahre Quelle der Erkenntniß zu finden. Wenn sie also bei dem letzten und höchsten Gegenstande ihres Verlangens stehen bleibt, so geschieht es nur deshalb, um sich ganz und gar in ihn zu vertiefen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich nun, daß jener Einheit der drei allgemeinen Ursachen im unbedingt Seyenden oder dem unbedingten Seyn noch eine vierte Ursache gegenüber steht, welcher die drei allgemeinen Ursachen unterworfen sind, und die, weil sie durch diese alle Macht besitzt, und außer ihr keine Macht mehr existirt, unbedingte Macht genannt zu werden verdient [3]). Das unbedingt Seyende ist daher durch seine Macht ebenso unbedingt wie durch sein Seyn. Der Grund seiner Unbedingtheit ist indessen doch nur einer, nemlich die Einheit von Macht und Seyn. Denn sein Seyn ist nur unbedingt durch seine Macht und seine Macht nur durch sein Seyn. Da die drei allgemeinen Ursachen nur durch die unbedingte Macht unter sich zur Einheit verbunden werden [4]), so hätte das unbedingt Seyende ohne die unbedingte Macht kein Seyn, und da seine Macht sich nur durch die drei allgemeinen Ursachen des Seyns bethätigen kann [5]), so hätte es ohne die Einheit dieser Ursachen keine Macht. Eben in dieser unauflöslichen Einheit von Seyn und Macht im unbedingt Seyenden liegt dessen Unbedingtheit.

Zu β). Im § 167 haben wir bereits bewiesen, daß das Wissen vom unbedingt Seyenden in uns ein ursprüngliches ist, und wie es nur dadurch ein ursprüngliches seyn kann, daß es sich selbst verwirklicht. Es kann sich aber nur dadurch selbst verwirklichen, daß es den Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorbringt. Das Hervorbringen ist also in ihm das Vorstellen, die Vorstellung selbst das Vorgestellte. Bei allem andern Wissen unterscheiden wir das Seyn des Gewußten von dem, was es ist, die Existenz des Objektes von seinem Begriffe. Bei dem unbedingt Seyenden dagegen ist das Seyn selbst sein Begriff; denn das unbedingt Seyende ist ja dasjenige, von dem sich sonst

3) Bd. I S. 355. — Vgl. Note 2.

4) Vgl. ebend. S. 380.

5) Vgl. ebend. S. 357.

gar nichts aussagen läßt, als daß es ist. Um irgend etwas Anderes zu wissen, genügt es nicht, daß es bloß existirt, sondern wir müssen auch einen Begriff davon haben. Ebensowenig genügt es, wenn wir nur einen Begriff davon haben, sondern wir müssen auch noch die Existenz davon in Erfahrung bringen. Bei dem unbedingt Seyenden dagegen ist mit jedem von beiden das andere von selbst schon gegeben. Das unbedingt Seyende kann nicht existiren, ohne daß jedes denkende Wesen von ihm einen Begriff hat, und kein denkendes Wesen kann von ihm einen Begriff haben, ohne daß es sich damit zugleich der Existenz des unbedingt Seyenden bewußt wird. Das Wissen vom unbedingt Seyenden ist mithin sowohl dem Begriffe als der Existenz nach ein ursprüngliches und zugleich so beschaffen, daß sich in ihm der Begriff und die Existenz wechselseitig bedingen. Es ist also durch nichts mehr außer sich bedingt, — folglich unbedingt.

ε) Nothwendigkeit.

§ 169.

Alles wahre Wissen kündigt sich uns durch ein Gefühl innerer Nothwendigkeit an, welches uns davon überzeugt, daß die Sache sich nicht bloß wirklich so verhält, sondern sich gar nicht anders verhalten kann[1]). Diese Nothwendigkeit hat bei allen unseren Erkenntnissen ihren Grund in einem anderen Wissen, welches uns zwingt, das daraus Folgende gerade so anzunehmen, wie es sich durch die Folgerung ergibt. Soll sich aber unser Wissen nicht in eine unendliche Reihe von Bedingungen auflösen, so muß es in ihm einen festen Punkt geben, von welchem alle Nothwendigkeit in ihm ausgeht[2]). Dieser feste Punkt darf sich nicht über unserem Wissen befinden, so daß nur von ihm

---

1) Nach Aristoteles ist die Nothwendigkeit eine unerläßliche Voraussetzung aller Wissenschaft. — Analyt. post. I cap. 4: ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις. — cap. 33: Τὸ δὲ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δὲ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν.

2) Aristoteles nennt diesen festen Punkt das erste und vor Allem Nothwendige (τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον), — Metaph. V cap. 5 — das einfache und ewige Prinzip, von dem der Himmel, die Natur und alles bedingt Nothwendige abhängt. – ib. XII cap. 7 u. Ethic. Nicom. VI cap. 3. — Vgl. oben § 140 Note 6.

herab unser Denken beherrscht würde, er selbst aber von unserem Denken nicht erreicht werden könnte. In diesem Falle würde zwar unser Denken den Zwang empfinden, welchem es von dort her ausgesetzt wäre; der Punkt selbst würde aber niemals in den Bereich unseres Wissens fallen, und könnte darum nicht Prinzip unseres Wissens seyn [3]).

Das Wissen vom unbedingt Seyenden in uns oder die Einheit unseres Wissens mit dem göttlichen Wissen ist jener feste Punkt, von dem alle Nothwendigkeit in unserem Wissen ausgeht. Dieses Wissen ist nicht bloß wahr, sondern die Wahrheit selbst. Trennung von ihm ist Trennung von der Wahrheit. Nachdem sich daher unser Denken durch die Selbstbestimmung zum eigenen Seyn vom göttlichen Denken getrennt hat (§ 166), kann es nur dadurch zu einem wahren Wissen gelangen, daß es wieder zum göttlichen Denken zurückkehrt. Es muß die nemlichen Formen annehmen, in welchen sich das göttliche Denken bewegt, und verfällt damit jener Nothwendigkeit, welche in den logischen Gesetzen ihren Ausdruck findet (§ 97 u. 110). Es muß aber auch seinem Inhalte nach das Nemliche hervorbringen, was vom göttlichen Denken hervorgebracht ist, weil es nur dann mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und da alle Wirklichkeit des bedingt Seyenden vom unbedingt Seyenden abhängt, so verfällt es hiemit jener Nothwendigkeit, welche man im Gegensatze zur logischen die metaphysische Nothwendigkeit zu nennen pflegt.

Der Grund der logischen und metaphysischen Nothwendigkeit liegt im unbedingt Seyenden, durch welches die Möglichkeit alles Denkens, folglich auch unseres Denkens bedingt ist (§ 164 Ziff. 2). Das Wissen vom unbedingt Seyenden ist uns daher nothwendig und zugleich der Grund aller Nothwendigkeit in unserem übrigen Wissen.

C. Ausdruck für den letzten Grund des menschlichen Wissens.

§ 170.

Nach dem hiemit von uns gelieferten Beweise ist letzter Grund des menschlichen Wissens das unbedingt Seyende, jedoch nicht

3) Wer mit Ulrici („Glauben und Wissen &c." S. 6, — „Gott und die Natur" S. 8, — am ausführlichsten: „Das Grundprinzip der Philosophie." 1845—46) den letzten Grund des Wissens in dem bloßen Gefühle der „Denknothwendigkeit" findet, ist nur bis zu der Annahme eines solchen über dem Denken gelegenen festen Punktes gekommen.

für sich allein, sondern insoferne es zugleich von uns gewußt wird, — also das unbedingt Seyende in seiner Einheit mit der menschlichen Vernunft.

Für sich allein wäre das unbedingt Seyende zwar seinem Begriffe nach letzter Grund alles Wissens. Ohne die Erkenntniß seines Zusammenhanges mit der menschlichen Vernunft müßten wir aber für's Erste dahingestellt lassen, ob das unbedingt Seyende überhaupt etwas Wirkliches und nicht bloß eine von uns willkürlich ersonnene Idee sey. Außerdem könnte auch das unbedingt Seyende immerhin letzter Grund des Wissens für andere Wesen seyn, welche sich durch ihre Verbindung mit dem unbedingt Seyenden eines wahren Wissens zu erfreuen hätten. Wir müßten es aber immer noch dahingestellt lassen, ob nicht die Möglichkeit eines solchen Wissens der Menschheit entzogen sey. Dadurch aber, daß wir die Einheit des Wissens zwischen der menschlichen Vernunft und dem unbedingt Seyenden dargethan haben, sind wir nicht bloß davon überzeugt, daß das unbedingt Seyende wirklich und unabhängig von unserem subjektiven Denken existirt, sondern wir haben auch den Grund der Möglichkeit eines wahren Wissens in der menschlichen Vernunft erkannt.

Die Einheit mit dem unbedingt Seyenden ist jedoch für die menschliche Vernunft so wesentlich, daß diese ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Wir haben im § 3 die Vernunft ein Vermögen der Selbstbestimmung genannt [1]) und im § 69 erkannt, daß dieses Vermögen in der wesentlichen Einheit der drei frei gewordenen Elemente in der Menschenseele (§ 66) besteht. Diese Einheit befindet sich aber in jenem unmittelbaren und nothwendigen Zusammenhange mit der ursprünglichen Einheit dieser Elemente im unbedingten Seyn, welcher das Wissen vom unbedingt Seyenden für die menschliche Vernunft zu einem unmittelbaren und nothwendigen macht [2]). — Halten wir daher den wahren Begriff der menschlichen Ver-

---

1) Gegen diese Definition wurde („Blätter für liter. Unterhaltung." 1867 S. 238) eingewendet, daß damit nur eine Erklärung der „Freiheit" gegeben sey. Wir können diesen Einwand nicht für begründet erachten. Die Freiheit ist nur ein negativer Begriff. Dieses Wort bedeutet nur einen Zustand, in welchem etwas keiner Bestimmung von außen unterliegt. Ein solcher Zustand ist im Menschen allerdings durch das Vermögen der Selbstbestimmung bedingt. Aber in diesem Vermögen liegt schon etwas Positives, nemlich die Fähigkeit, wirkliche Bestimmungen in sich selbst zu setzen, also mehr, als was bloß in der Freiheit begriffen ist.

2) Vgl. Bd. I S. 457.

nunft fest, dann können wir uns eines einfacheren Ausdruckes zur Bezeichnung des letzten Wissensgrundes bedienen. Wir können die „Einheit mit dem unbedingt Seyenden" — als sich bei der menschlichen Vernunft von selbst verstehend — hinweglassen und geradezu behaupten:

Der letzte Grund des menschlichen Wissens ist die **menschliche Vernunft**.

3. Prinzip der Philosophie.

A. Einheit des Prinzips.

§ 171.

Die Scholastiker sprachen, gestützt auf die Autorität des Aristoteles, in der Regel immer von Prinzipien in der mehrfachen Zahl. Heutzutage ist die Ueberzeugung von einer Einheit, welche das ganze menschliche Wissen organisch durchdringt, sosehr zur allgemeinen Geltung gelangt, daß sie auch von Denjenigen, welche es zu keiner wissenschaftlichen Erkenntniß hierüber gebracht haben, aus einem gewissen, man möchte sagen, instinktartigen Gefühle als etwas sich von selbst Verstehendes angenommen wird. Man fordert daher von jeder Philosophie, daß sie ein einziges Prinzip aufstelle und aus diesem ihr System mit logischer Nothwendigkeit entwickle.

Die Forderung eines einzigen Prinzips erweist sich auch durch die Analytik des Wissens als vollkommen gerechtfertigt.

Alles Wissen besteht schon seinem Begriffe nach in einer Einheit, — nemlich entweder

1) in einer solchen Einheit, welche erst durch Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt hervorgebracht wird (§ 17), oder
2) in jener ursprünglichen Einheit, welche allem Gegensatze von Subjekt und Objekt in uns vorausgeht (§ 158).

Entsteht die erste Einheit durch Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, welcher in der zweiten Einheit noch gar nicht existirt, sondern erst durch Entzweiung aus dieser entstanden ist (§ 158), so enthält diese Aufhebung nur eine Wiederherstellung der zweiten Einheit. Die Wiederherstellung derselben kann nur allmälig durch stufenweises Fortschreiten geschehen, indem das Subjekt nach und nach alle Gegensätze überwindet und damit in die ursprüngliche Einheit zurückkehrt. Sie

beginnt mit den Vorstellungen der einzelnen Dinge in der äußeren Anschauung und erhebt sich von da auf dem Wege der Induktion, vom Besonderen zum Allgemeinen aufwärts steigend, bis zum absolut Allgemeinen (§ 8). Die Vorstellungen der einzelnen Dinge bilden den Anfang der Induktion. Die ursprüngliche Einheit des Wissens dagegen besteht in der Vorstellung des unbedingt Seyenden, welche wir in der menschlichen Vernunft selbst als den letzten Grund des Wissens aufgefunden haben. Aus diesem letzten Grunde muß sich alles übrige Wissen durch Folgerung ableiten lassen (§ 159, 160 u. 164). Er bildet daher den Anfang der Deduktion. Zwischen diesen beiden Anfängen bewegt sich alles wissenschaftliche Denken, indem es entweder vom ersten zum zweiten empor oder vom zweiten zum ersten herab steigt (§ 8). Wir haben daher im § 38 diese Anfänge die „Angelpunkte" des menschlichen Wissens genannt und gesehen, daß beide der Möglichkeit eines Irrthums entrückt sind.

Hienach könnte es nun freilich den Anschein gewinnen, als gäbe es zweierlei Anfänge der Wissenschaft, und da der Anfang der Induktion selbst wieder in einer unendlichen Vielheit von Vorstellungen besteht, von welchen jede eine besondere Herstellung der Einheit des Wissens enthält, so ließe sich sogar behaupten, daß es unendlich viele Anfänge des Wissens gäbe. Der Anfang der Induktion kann aber in Wahrheit überhaupt nicht Prinzip des Wissens seyn. Denn durch die äußere Anschauung der einzelnen Dinge allein erhalten wir weiter nichts, als die Empfindung einer noch unerkannten Wirklichkeit, des bloßen Seyns eines Seyenden, welches uns hier seine Existenz ankündigt, ohne uns sein Wesen zu offenbaren (§ 145 u. 147). Zum Erkennen gehören außerdem auch noch Begriffe (§ 82), und um diese zu erlangen, müssen wir eben auf dem Wege der Induktion vom Besonderen zum Allgemeinen aufwärts steigen und die Vielheit der einzelnen Dinge auf eine gemeinschaftliche Einheit zurückführen, aus welcher sie sämmtlich begriffen werden können. Diese Einheit muß ferner, damit wir nicht zu ihrer Erkenntniß wieder eines weiteren Begriffes bedürfen, so beschaffen seyn, daß in ihr Existenz und Begriff zusammenfallen. Sie findet sich in der Vorstellung des unbedingt Seyenden (§ 165), dem Anfange der Deduktion. Dieser Anfang bildet nicht bloß in sich selbst eine wahre und vollkommene Einheit, sondern wenn alles übrige Wissen durch Erkennen entsteht, alles Erkennen nur in einer Zurückführung der Erkenntnißgegenstände auf das unbe-

dingt Seyende und alle Wissenschaft nur in einer Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit des Wissens besteht, so muß diese nemliche Einheit zugleich unser ganzes Wissen in der Art durchdringen und verbinden, daß Alles in sie aufgenommen und aus ihr zu entwickeln, sohin Alles in ihr vom erkennenden Geiste wie mit einem Blicke zu überschauen ist.

Als unbedingte Wissenschaft (§ 9) darf die Philosophie keinen zufälligen Anfang nehmen, sondern ihr Anfang muß so beschaffen seyn, daß er sich selbst und zugleich auch alles Nachfolgende in ihr begründet. Sie muß also ihren Anfang aus dem letzten Grunde des Wissens nehmen, und da dieser nur ein einziger ist, so muß auch ihr Princip ein einziges seyn.

B. Form des Prinzips.

§ 172.

Die Scholastiker unterschieden ferner zwei Arten von Prinzipien, nemlich einfache Begriffe und sogen. unbestreitbare Grundsätze oder Axiome (§ 85). Die einfachen Begriffe schienen als Prinzipien insoferne den Vorrang vor den Axiomen zu verdienen, weil die Axiome aus einfachen Begriffen bestehen, sohin diese Voraussetzungen zu jenen bilden. Für sich allein waren sie jedoch nicht wohl als Prinzipien zu verwenden. Man fand in ihnen nur allgemeine Prädikate, mit welchen ohne ihre Verbindung mit einem bestimmten Subjekte noch gar nichts behauptet war. Die Wissenschaft ließ sich ferner nur durch Schlüsse entwickeln, und um den ersten Schluß bilden zu können, brauchte man vor Allem einen Obersatz, der schon eine bestimmte Behauptung zu enthalten hatte. Man sah sich also genöthiget, auch die Axiome, welche die höchsten Vernunftwahrheiten zu enthalten schienen, neben den einfachen Begriffen als Prinzipien anzuerkennen. — Soll nun aber das Prinzip der Philosophie nur ein einziges seyn, so entsteht die Frage, welche Form es haben, ob es ein Begriff (conceptus) oder ein Satz (propositio) seyn müsse.

Verlangt man von der Philosophie ein voraussetzungsloses Wissen, welches sich schon vom Anfange an mit voller Evidenz entwickelt, so darf sie nicht von einem Satze ausgehen. Denn der Anfang kann nur dann sofort einleuchten, wenn er keiner Vermittlung bedarf, sondern unmittelbar an sich gewiß ist. Jeder Satz besteht aber aus einer Verbindung von Subjekt

und Prädikat, deren Richtigkeit erst dann einleuchtet, wenn man das Verhältniß des Subjekts zum Prädikate erkannt hat. Die Scholastiker unterschieden deshalb analytische Sätze, bei welchen das Prädikat schon im Subjekte enthalten ist, und synthetische Sätze, bei welchen dieses nicht der Fall ist. Nur die ersten, meinten sie, seyen so beschaffen, daß ihre Richtigkeit sofort von selbst einleuchte, weshalb sie auch von ihnen propositiones per se notae genannt wurden[1]). Aber eben deswegen, weil in diesen Sätzen das Prädikat ein Merkmal bildet, welches zum Subjektsbegriffe gehört, liegt in denselben weiter nichts als eine Entwicklung des Subjektsbegriffes. Demjenigen, welcher den Subjektsbegriff noch nicht in sich entwickelt hat, leuchtet daher der analytische Satz keineswegs von selbst ein, und Derjenige, welcher den entwickelten Subjektsbegriff bereits besitzt, erhält durch den analytischen Satz nicht mehr, als was er in diesem Begriffe ohnehin schon hat. Für ihn ist der analytische Satz ganz überflüssig. Der Subjektsbegriff allein vertritt ihm vollkommen dessen Stelle.

Die Philosophie kann daher nur von einem Begriffe ausgehen. — Aber auch damit scheinen wir uns in Schwierigkeiten zu verwickeln. Der Begriff, welcher zum Ausgangspunkte dienen soll, darf nicht aus verschiedenen Merkmalen zusammengesetzt, sondern muß einfach seyn. Denn jede Zusammensetzung seines Inhaltes bedürfte der Vermittlung durch eine höhere Einheit. Sie würde daher einen höheren Begriff voraussetzen, welcher ihr in der Entwicklung der Philosophie vorauszugehen hätte. Anderseits soll sich aber doch aus dem Prinzip der Philosophie die ganze Wissenschaft ableiten lassen. Zu dieser Ableitung braucht man aber Schlüsse, zu jedem Schlusse Prämissen und zu jeder Prämisse verschiedene Begriffe. Daß aus einem einfachen Begriffe allein kein System werden kann, wenn nicht zu ihm wenigstens noch das Denken hinzukommt, ist von selbst klar. Aber auch das Denken kann mit einem solchen Begriffe gar wenig anfangen. Es mag ihn wenden und drehen, wie es will, so kommt es damit nicht weiter, als höchstens zu einem identischen Satze (A = A). Ein Fortschritt ist dem Denken solange unmöglich, als es nicht Mittel und Wege findet, verschiedene Begriffe mit einander zu verbinden, und auf diese Weise synthetische Sätze zu bilden.

Daß das Denken wirklich die Fähigkeit hat, aus einem ein-

1) Vgl. oben § 154 Note 5.

zigen Begriffe synthetische Sätze zu erzeugen, dafür dient uns zum Beweise die Mathematik. Diese entwickelt, von dem Begriffe der Einheit ausgehend, alle möglichen Zahlen und Zahlenverhältnisse und, von dem Begriffe des Punktes ausgehend, alle möglichen Figuren und Größenverhältnisse im Raume. Der Mathematiker gewinnt auch seine Lehrsätze nicht durch Auflösung von Begriffen. Er setzt vielmehr die Einheit und den Punkt, von welchen er ausgeht, als einfache Begriffe voraus. Sämmtliche Sätze in der Arithmetik und Geometrie sind vielmehr synthetischer Art. Das Denken nimmt seinen Fortschritt in beiden durch Konstruktion, welche in jedem Satze zu dem Bisherigen etwas Neues hinzubringt, was darin noch nicht enthalten war, oder wenigstens aus den bisherigen Begriffen durch bloße Auflösung derselben in ihre Merkmale nicht entnommen werden konnte. Dennoch finden wir alle Lehrsätze in der Mathematik sofort von selbst einleuchtend, und der Grund, wodurch wir uns von ihrer Richtigkeit überzeugen, ist die unmittelbare innere Anschauung.

Nach § 154 ist auch die Methode der vom Prinzip aus sich entwickelnden Philosophie Konstruktion. Auch in dieser Wissenschaft wird die Konstruktion, von einem einzigen Begriffe ausgehend, synthetische Sätze zu entwickeln haben. Die konstruirende Thätigkeit oder das Denken verhält sich jedoch hier ganz anders zum Prinzip der Konstruktion, als in der Arithmetik und in der Geometrie. In den beiden letzteren Wissenschaften kommt das Denken zu den Prinzipien von außen hinzu. Es nimmt die Zahleneinheit und den Punkt, wie es sie findet, und bedient sich beider zum Konstruiren in der Art, daß es dieselben immer von sich selbst unterscheidet. Es erscheint daher gewissermaßen als ein weiteres Prinzip neben denselben, und zwar sogar als dasjenige, dem die Konstruktion allein ihr Fortschreiten verdankt. Denn wenn die Arithmetik aus der Einheit ihre Zahlen und die Geometrie aus dem Punkte ihre Figuren konstruirt, so bleibt die Einheit und der Punkt an sich selbst unverändert. Nur das Denken ist es, was sich hiebei ändert und bewegt. Weil aber in diesen beiden Wissenschaften der Gegensatz zwischen dem Denken und ihren Anfängen zu keiner Aufhebung gelangt, so vermag sich hier das Denken nicht über diese Anfänge emporzuschwingen, sondern dieselben bleiben von ihm unbegriffen, und es ist genöthiget, sie als Prinzipien über sich vorauszusetzen. — In der Philosophie dagegen darf das Denken nicht mehr bloß äußerlich dem Prinzip gegenüber treten, sondern es muß dieses in sich aufnehmen und mit

ihm vollkommen Eins werden. Die dem Denken eigenthümliche Kraft zur Erzeugung eines synthetischen Wissens muß also hier dem Prinzip selbst inwohnen. Dann braucht die zur Konstruktion nothwendige Bewegung nicht mehr wie in der Mathematik von außen zum Prinzip hinzuzukommen, sondern der einfache Begriff, mit welchem die philosophische Konstruktion beginnt, wird durch die Kraft des Denkens gleichsam befruchtet, so daß er von selbst wie eine aus dem Keime sich entfaltende Knospe seine ursprüngliche Einfachheit zu einer Manigfaltigkeit entwickelt.

Dasjenige, was in der Mathematik die Bewegung vom Anfange hinweg zur Synthesis hervorruft und von Synthesis zu Synthesis forttreibt, ist die Forderung des Konstruirens, welche das Denken an sich selbst richtet [2]). Auch die Philosophie braucht eine solche Forderung zum Beginne und zur Fortsetzung ihrer Konstruktion. Diese Forderung darf aber hier ebensowenig wie das Denken selbst von außen zum Prinzip hinzukommen, sondern sie muß schon im Prinzip selbst gelegen seyn. Das Prinzip muß daher den Ausdruck einer Forderung oder die Form eines Postulats annehmen.

C. Inhalt des Prinzips.

§ 173.

Bei Behandlung der Wissenschaft kann von „Postulaten" in einem zweifachen Sinne die Rede seyn. — Man kann darunter verstehen die Forderung, etwas noch Ungewisses als gewiß anzunehmen, um dadurch eine Voraussetzung zu erhalten, aus der man etwas beweisen will. In diesem Sinne hat z. B. Spinoza seine allgemeine Substanz als Postulat aufgestellt. Er konnte deren Existenz weder beweisen, noch als eine ursprünglich gewisse Wahrheit erkennbar machen, verlangte aber dessenungeachtet ihre Annahme, indem er meinte, aus ihr, wenn sie ihm einmal zugestanden wäre, die ganze Wissenschaft entwickeln zu können. Ein solches Postulat ist jedoch in der Philosophie zu verwerfen, weil diese als voraussetzungslose Wissenschaft schon vom Anfange an eine unbedingte Gewißheit für sich beanspruchen muß. — Die Forderung kann sich jedoch auch auf das richten, was bewiesen werden soll. Dann nimmt das Wort „Postulat" gerade die entgegengesetzte Bedeutung an. Es will nicht mehr, daß etwas Ungewisses als gewiß angenommen, sondern vielmehr, daß

---

2) Vgl. oben S. 326.

einem Ungewissen Gewißheit gegeben werde. Es setzt in diesem Sinne eine Wissenschaft voraus, welche die Gewißheit darüber, woraus bewiesen werden soll, schon besitzt, und will dieser Wissenschaft durch den Vorhalt des Zubeweisenden nur ihre Aufgabe bestimmen. — Postulate im letzteren Sinne sind für die Wissenschaft unentbehrlich. Denn diese kann bei ihren Konstruktionen nicht blind verfahren, sondern sie muß immer die zu konstruirenden Gegenstände als Zwecke vor Augen haben und sich schon am Anfange des Zieles, wo sie hinaus will, bewußt seyn. Auch in der Philosophie muß daher mit dem Anfange das Ende als Postulat schon verbunden seyn (§ 154).

Ihren Anfang kann die Philosophie als unbedingte Wissenschaft nur aus dem letzten Grunde des Wissens nehmen (§ 171). Dieser Grund ist aber an und für sich noch nicht selbst die Wissenschaft, sondern er enthält als ruhendes Vermögen nur die Möglichkeit dazu. Das Prinzip dagegen ist schon die beginnende, in der Bewegung vom Anfange hinweg begriffene und aus ihrem Grunde sich zur Wirklichkeit erhebende Wissenschaft. Es unterscheidet sich von dem letzten Grunde des Wissens dadurch, daß in ihm mit dem Anfange der Wissenschaft zugleich auch schon das Ende derselben als Postulat verbunden ist. — Es fragt sich aber nun, wie die menschliche Vernunft dazu kommt, sogleich bei dem Beginne der Entwicklung ihres Wissens das Ende mit dem Anfange zu verbinden, und wie hienach der Inhalt des Prinzips zu bestimmen ist.

Hat einmal die menschliche Vernunft im letzten Grunde des Wissens das unbedingt Seyende gefunden, dann erblickt sie sich mit demselben in Widerspruch. Zum unbedingt Seyenden kann sie sich nicht erheben, ohne in ihrem Denken die Selbstbestimmung zum eigenen Seyn aufzuheben (§ 163), und die Selbstbestimmung zum eigenen Seyn kann sie nicht aufheben, ohne sich selbst zu vernichten. Dieser Widerspruch ist ihr unerträglich. Das Verlangen nach Seyn treibt sie zum eigenen Seyn. Sie fühlt aber wohl, daß dieses Seyn kein wahres seyn kann, wenn es dem unbedingt Seyenden widerspricht. Zur Lösung dieses Widerspruches bietet sich ihr nur der einzige Weg, ihr eigenes Seyn mit dem unbedingt Seyenden in Uebereinstimmung zu bringen, und dieses kann nur dadurch geschehen, daß sie die 3 M, welche nach ihrer Befreiung von der unbedingten Macht dem eigenen Willen der menschlichen Vernunft unterworfen sind, freiwillig wieder der Herrschaft der unbedingten Macht unterwirft. Die

Aufopferung und Hingabe des Eigenwillens an den göttlichen Willen ist es, worauf alles sittliche Handeln beruht. Ohne sie gibt es auch keine wahre Wissenschaft. Hat sich aber einmal unser Denken der unbedingten Macht unterworfen, dann folgt es dem Zuge derselben nicht bloß durch Konstruktion alles Gewordenen bis zur Erschaffung der Menschenseele, sondern auch durch Konstruktion der freien Selbstbestimmung des menschlichen Geistes bis zum letzten Zwecke alles Werdens, der da ist die Rückkehr des Werdens zur ursprünglichen Einheit der 3 M im unbedingt Seyenden (§ 66). Die erste Konstruktion umfaßt die Gegenstände der theoretischen Wissenschaften, die zweite umfaßt die Gegenstände der praktischen Wissenschaften. Durch beide ist daher die Aufgabe der Philosophie vollständig gelöst.

Das unbedingt Seyende ist sohin Anfang und Ende der Philosophie zugleich, beides aber freilich in verschiedenem Sinne. Anfang ist es als das allein an sich Gewisse, dem die Vernunft selbst wie alles übrige Seyende noch unbegriffen gegenüber steht. Ende ist es dagegen als dasjenige, wodurch die Vernunft sich selbst und alles Uebrige begriffen hat, oder als das Seyende in allem Seyenden. Im letzteren Sinne kann aber das unbedingt Seyende am Anfange von der Vernunft nur als gewollt und gefordert, als Postulat ausgesprochen werden. Der Inhalt des Prinzips sollte hienach lauten: „Das unbedingt Seyende sey das Seyende in allem Seyenden." Diese Formel enthält jedoch etwas Ueberflüssiges. Denn im Gegensatze zum unbedingt Seyenden kann das übrige Seyende nur bedingt Seyendes seyn, welches nur am Seyn des unbedingt Seyenden theilnimmt, (§ 146—151). Wenn also das unbedingt Seyende als solches im Gegensatze zu anderem Seyenden überhaupt seyn soll, so versteht es sich ganz von selbst, daß es nur das Seyende in allem Seyenden seyn kann. Der Inhalt des Prinzips läßt sich also kürzer fassen:

„Das unbedingt Seyende sey."

Es liegt zwar schon im Begriffe des unbedingt Seyenden, daß es ist und nothwendig seyn muß. Eine solche Forderung von etwas, das schon an sich nothwendig ist, könnte daher, wenn sie ohne alle Beziehung ausgesprochen würde, als bedeutunglos erscheinen. Dadurch aber, daß obiges Postulat als Prinzip von der menschlichen Vernunft ausgesprochen wird, erhält dasselbe die höchste Bedeutung. Der Sinn, den es in ihrem Munde annimmt, ist dann: das unbedingt Seyende soll nicht bloß

in sich, sondern auch außer sich, in der menschlichen Vernunft seyn. Es soll eben das Seyende in allem Seyenden, und alles Seyende soll ihm in der menschlichen Vernunft und durch sie unterworfen seyn. — Wenn die menschliche Vernunft das Seyn des unbedingt Seyenden will, dann weiß sie recht gut, daß das Seyn des unbedingt Seyenden von ihrem Willen unabhängig ist. Sie fühlt aber auch in sich eine Macht zum Seyn, welche vom unbedingt Seyenden unabhängig ist, und durch welche sie, wenn sie wollte, im Stande wäre, dem unbedingt Seyenden das Seyn in ihr zu versagen. Der Entschluß, dem unbedingt Seyenden jenes Seyn zu verschaffen, welches in ihrer Macht steht, ist das Gelöbniß, welches sie abzulegen hat, wenn sie die Schwelle der synthetischen Philosophie betritt, und das treue Festhalten an diesem Entschlusse dient ihr allein als Wegweiser, dem sie in der Entwicklung dieser Wissenschaft zu folgen hat, um sicher zum Ziele zu gelangen.

D. Der höchste Begriff der analytischen Philosophie.

§ 174.

Unter einem höchsten Begriffe kann man Verschiedenes verstehen. Vergleicht man die Begriffe lediglich nach ihrem Umfange, so ergibt sich als höchster Begriff die Gattung des Seyns [1]). Betrachtet man sie dagegen nach ihrem Inhalte, so wird man unter dem höchsten Begriffe jenen zu verstehen haben, in welchem die größte Menge von Merkmalen verbunden ist. Umfang und Inhalt stehen unter sich im umgekehrten Verhältnisse [2]). Der höchste Begriff dem Umfange nach muß den kleinsten Inhalt, der höchste Begriff dem Inhalte nach den kleinsten Umfang haben. Jener muß Allem zukommen, dieser kann nur Prädikat eines einzigen Subjektes seyn.

Als den höchsten Begriff im letzteren Sinne haben wir den vollendeten Gottesbegriff erkannt [3]). Dieser Begriff bildet sich in uns durch die Erkenntniß des unbedingt Seyenden als Grund alles bedingt Seyenden, und vereinigt dann in seinem Inhalte die Bestimmungen sämmtlicher Begriffe von allem bedingt Seyenden. Diese Erkenntniß entsteht aber erst durch die Konstruktion alles bedingt Seyenden, mit welcher nach und nach alle Bestimmungen des vollendeten Gottesbegriffes zur Entwicklung

1) Vgl. Bd. I S. 273.
2) Vgl. ebend. S. 272.
3) Bd. I S. 474.

gelangen. Er kann also erst am Ende der synthetischen Philosophie zu Stande kommen. Der Begriff dagegen, von welchem die Konstruktion in dieser Philosophie ausgeht, muß höchst einfach seyn (§ 172), und dennoch soll sich aus ihm der ganze Reichthum von Bestimmungen des vollendeten Gottesbegriffes entwickeln. Er muß also ungeachtet seiner Einfachheit doch schon die ganze Manigfaltigkeit dieser Bestimmungen wenigstens der Möglichkeit nach enthalten. Ist er aber seinem Inhalte nach so beschaffen, daß er das Vermögen zur Entwicklung des gesammten Gottesbegriffes schon in sich trägt, so verdient er nicht minder wie dieser, wenn auch in einem anderen Sinne, höchster Begriff genannt zu werden. Er unterscheidet sich vom Gottesbegriffe durch die Einfachheit seines Inhaltes, welche er mit dem höchsten Gattungsbegriffe gemein hat, und vom höchsten Gattungsbegriffe durch den Mangel jeden Umfanges, welchen er mit dem Gottesbegriffe gemein hat; denn er ist ebenso wie dieser nur Prädikat eines einzigen Subjektes, nemlich des unbedingt Seyenden. Weder sein Inhalt noch sein Umfang ist also von der Art, daß er deshalb auf die Würde eines höchsten Begriffes Anspruch machen könnte. Sein Vorrang vor allen übrigen Begriffen besteht aber darin, daß er in sich die ganze Kraft des Denkens vereinigt, so daß dasselbe, wenn es sich einmal dieses Begriffes bemächtiget hat, dadurch in den Stand gesetzt ist, alle übrigen Begriffe synthetisch aus sich zu entwickeln. Ebendeshalb, weil dieser Begriff dem Denkvermögen die höchste Kraft verleiht, setzt seine Erlangung auch die höchste Ausbildung des Denkvermögens voraus. Von ihm kann daher erst am Ende der ganzen Analytik die Rede seyn.

Wir haben im § 62 das unbedingt Seyende als Einheit des unbedingten Seyns und der unbedingten Macht erkannt und von dieser Einheit gesagt, daß sie das Letzte sey, was die Vernunft überhaupt noch zu denken vermag, wofür sie aber, um es sich erkennbar zu machen, keinen Begriff mehr findet[4]), und daß daher in dieser Einheit etwas für die menschliche Vernunft Unbegreifliches liege[5]). Wir haben ferner bemerkt, daß auch die Sprache kein Wort enthält, worin ein vollständiger Ausdruck hiefür gefunden werden könnte[6]). — Daraus, daß wir nicht im Stande sind, die Einheit des unbedingten Seyns und der unbe-

4) Ebend. S. 361.
5) Ebend. S. 362—364.
6) Ebend. S. 361 Note 19.

dingten Macht oder das Wesen des unbedingt Seyenden vollständig zu begreifen, folgt jedoch noch nicht, daß wir dasselbe nicht wenigstens soweit zu begreifen vermögen, als in ihm Seyn und Macht überhaupt zur Einheit verbunden sind, und damit, daß wir unter allen unseren Begriffen keinen finden, welchen wir hierauf anwenden könnten, ist noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, uns einen solchen Begriff zu bilden. Haben wir endlich den entsprechenden Begriff gebildet, so wird sich wohl auch in der Sprache, welche ja immer dem Bedürfnisse des menschlichen Geistes im Ausdrucke seiner Gedanken zuvorkommt, eine angemessene Bezeichnung hiefür finden lassen, sey es auch, daß ein einziges Wort hiezu nicht ausreichen sollte.

Das Prinzip der Philosophie enthält eine Forderung, ein Wollen. Wir wollen in unserem Denken die subjektiven Elemente (3 Th) ebenso verbinden, wie im Werden der Dinge die unbedingte Macht die objektiven Elemente (3 M) verbunden hat. Die 3 Th und die 3 M sind ursprünglich und an sich Eines und das Nemliche. Der Unterschied zwischen unserem Denken und dem Werden der Dinge außer uns besteht nur darin, daß die Elemente in jenem unserem Wollen und in diesem der unbedingten Macht unterworfen sind. Nach dem Prinzip soll nun unser Wollen ebenso wie die unbedingte Macht über die Elemente verfügen. Dieses ist aber nur dann möglich, wenn unser Wollen den Elementen gegenüber der unbedingten Macht gleich wird, und dieses setzt wieder voraus, daß beide schon ursprünglich ihrer Natur nach gleich sind. Also muß die unbedingte Macht gleichfalls ein Wollen seyn.

Alles Wollen ist Thätigkeit eines Willens. Es entsteht mit der Bewegung des Willens, und ist dann weder das Bewegende, noch das Bewegte, sondern ein Mittleres zwischen beiden, bloße Bewegung ohne Bewegendes und Bewegtes. Es hat also für sich kein Seyn, sondern ist reine Macht. Das, was im Wollen ist, ist der Wille. Dieser besteht aber seinem Wesen nach im Wollen, und zwar in einem seiner selbst mächtigen Wollen, welches dadurch, daß es sich selbst will und in diesem Wollen sich selbst besitzt, erst fähig wird, auch Anderes zu wollen. Der Wille ist daher nicht bloßes Seyn, sondern Einheit von Macht und Seyn, und zwar eine solche Einheit, welche Macht und Seyn auf ursprüngliche Weise mit einander verbindet. Demgemäß muß auch die Einheit von Macht und Seyn im unbedingt Seyenden ein Wille seyn.

In der gewöhnlichen Umgangssprache verbindet man mit dem Worte „Wille" meistens den Begriff einer bloßen Eigenschaft oder eines Vermögens geistiger Wesen, welches dem Erkenntnißvermögen entgegengesetzt ist. Die Philosophie darf sich jedoch nicht an die zufälligen Nebenvorstellungen binden, wodurch das ungenaue Denken des gemeinen Menschenverstandes größtentheils seine Begriffe einschränkt, sondern sie hat vielmehr die Aufgabe, den Inhalt der Begriffe von allen solchen Nebenvorstellungen zu reinigen und auf die wesentlichen Bestimmungen zurückzuführen. Die Unrichtigkeit jener Begriffsbestimmung, nach welcher der Wille dem Erkenntnißvermögen entgegengesetzt seyn sollte, haben wir schon in der Einleitung[7]) bemerkt. Nimmt man das Wort „Wille" in seiner vollen Bedeutung, so umfaßt der dadurch ausgedrückte Begriff weit mehr. Es bezeichnet dasjenige, was jeder Geist seinem Wesen nach ist, und da es nach § 146—151 außer den Geistern nichts wahrhaft Seyendes gibt, und uns in allem Andern nur dasjenige erscheint, was die Geister durch ihr Wollen hervorbringen, dieses aber selbst nichts von ihrem Wollen Verschiedenes seyn kann, so gibt es überhaupt im gesammten Reiche alles Seyns gar nichts anderes, als Willen und Wollen[8]).

Um die Einheit von Seyn und Macht im unbedingt Seyenden als Willen zu begreifen, müssen wir zuvor den Begriff des Willens aus dem unbedingt Seyenden selbst entwickeln.

Die unbedingte Macht soll im unbedingt Seyenden Eins seyn mit dem unbedingten Seyn. An sich ist jedoch die unbedingte Macht nur eine, während das unbedingte Seyn aus drei Mächten besteht. In dem verlangten Begriffe soll also eine Macht als Eines und Dasselbe mit drei Mächten gedacht werden. Hierin scheint ein Widerspruch zu liegen, vor dessen Lösung eine solche Einheit gar nicht zu begreifen ist. Bisher vermochten wir jeden Widerspruch in der Analytik durch die Auffindung eines höheren Begriffes zu lösen, welcher jedesmal eine gemeinschaftliche Einheit der zu vermittelnden Gegensätze enthielt. Jetzt ist für uns die Möglichkeit einer solchen Lösung zu Ende. Denn die Einheit von Seyn und Macht im unbedingt Seyenden ist, wie wir gesagt haben, das Letzte, was das Denken in der Ana-

---

7) Bd. I S. 21 Note 3.

8) **Alles substanzielle Seyende ist Wille, alles accidentell Seyende ist Wollen.**

lytik überhaupt nur noch zu erreichen, nicht mehr aber zu überschreiten vermag. Durch einen andern Begriff läßt sich die Einheit beider Gegensätze nicht mehr vermitteln. Also muß diese Einheit selbst derjenige Begriff seyn, welcher die Lösung des Widerspruches bewirkt. Oder — (mit anderen Worten) — der Begriff, durch welchen sich der Gegensatz von Macht und Seyn, der einen unbedingten Macht und der drei Mächte im unbedingten Seyn aufhebt, hat eben keinen anderen Inhalt, als die Einheit von beiden. Die unbedingte Macht ist selbst eine dreifache und die drei Mächte im unbedingten Seyn sind unmittelbar Eins.

Wir sehen voraus, daß diese Erklärung Viele nicht sogleich befriedigen wird. Man wird darauf stehen bleiben, daß die eine Macht und die drei Mächte sich nicht in einem Begriffe zusammendenken lassen, und behaupten, „Eins" könne niemals dem „Drei" gleich seyn, und ein Begriff, in welchem beide einander gleich gedacht werden sollten, enthielte eben einen Widerspruch und deshalb Undenkbares. Vor diesem Einwande haben wir indessen keine Furcht. Für's Erste handelt es sich bei unserem Begriffe nicht darum, daß „Eins" und „Drei" einander gleich seyn sollen, sondern der Gedanke in ihm ist vielmehr, daß dasjenige, was in einer Beziehung Eins oder ein Einfaches ist, in anderer Beziehung Drei oder ein Dreifaches ist. Die Verschiedenheit beider Beziehungen liegt in dem Gegensatze von Macht und Seyn. Insoweit das unbedingt Seyende Macht ist, ist diese nur eine; insoferne es aber Seyn ist, ist seine Macht eine dreifache. Die Macht theilt sich im Uebergange zum Seyn in drei Mächte, und alle drei Mächte sind auch in ihrer Theilung immer nur eine. Wer sodann die Möglichkeit des Zusammendenkens von Eins und Drei in solcher Weise bezweifeln wollte, kann leicht des Gegentheiles überführt werden.

Einheit und Vielheit sind Gegensätze einer und derselben Kategorie. Wer diese Kategorie denkt, kann nicht nur beide Begriffe zusammendenken, sondern er muß sie zusammendenken; denn sie bedingen einander so nothwendig, daß sie nicht ohne einander gedacht werden können (§ 120). Der Grund ihrer nothwendigen Verbindung liegt in dem Wesen der Kategorie (§ 113). Wer davon nichts weiß, könnte auf den Gedanken kommen, die Verbindung von Einheit und Vielheit in unserem Denken sey ebenso durch einen dritten Begriff vermittelt, wie jene der einander konträr entgegengesetzten Artbegriffe, welche sich gleichfalls

nur mittels des ihnen gemeinschaftlich übergeordneten Gattungsbegriffes zusammendenken lassen (§ 118). Man könnte ferner meinen, in der Zahl einen solchen, der Einheit und Vielheit gemeinschaftlich übergeordneten Begriff gefunden zu haben. Daß aber die Zahl kein höherer Gattungsbegriff ist, welcher die Einheit und Vielheit als Arten unter sich begreift, geht schon daraus hervor, daß die unendliche Vielheit unter gar keiner Zahl mehr begriffen ist. Jede Zahl setzt ferner ihrem Begriffe nach die Einheit und Vielheit schon voraus. Die Einheit wird nur dadurch zur Zahl „Eins", daß sie zum Anfange des Zählens in einer Zahlenreihe gemacht wird. Dann ist sie aber selbst schon Bestandtheil einer Vielheit und mit den übrigen Einheiten derselben Zahlenreihe in einer höheren Einheit begriffen. Jede andere Zahl besteht ferner aus einer Vielheit von Einheiten, welche durch ihre Zusammenfassung in einen Begriff zu einer höheren Einheit verbunden sind. Der Gegensatz von Einheit und Vielheit wird daher nicht durch den Begriff der Zahl, sondern durch eine höhere Einheit aufgehoben, in welcher die Einheit mit der Vielheit zugleich als Theil begriffen ist. Wenn aber die Einheit der Vielheit entgegengesetzt ist, wie kann sie zugleich höherer Begriff seyn, welchem beide untergeordnet sind? — Offenbar nur dadurch, daß die Einheit sich theilt und durch die Theilung die Vielheit aus sich selbst hervorbringt. Der Gegensatz von Einheit und Vielheit läßt sich also überhaupt nur denken durch einen Uebergang, in dessen Begriffe die Einheit und die Vielheit unmittelbar mit einander verbunden sind.

Die Vorstellung eines solchen unmittelbaren Ueberganges der Einheit in die Vielheit, einer Macht in drei Mächte erlangen wir übrigens auch durch die Selbstbeobachtung unseres Willens in der inneren Anschauung. Wir finden hier in uns

1) eine Macht, welche ihrer Natur nach darauf gerichtet ist, im Wollen von sich zu gehen und sich überallhin auszubreiten,
2) eine Macht, welche ihrer Natur nach darauf gerichtet ist, die erste Macht im Wollen anzuhalten und durch deren Zurückziehung das Wollen zum eigenen zu machen, während es außerdem sich zerstreuen würde und für uns verloren ginge, endlich
3) eine Macht, welche ihrer Natur nach darauf gerichtet ist, die erste und zweite Macht im Wollen mit einander zu verbinden, und uns dadurch in den Stand setzt, unser

Wollen je nach Belieben bald einem bestimmten Gegenstande zuzuwenden, bald es wieder von demselben zurückzuziehen [9]).

Wir sind uns hiebei bewußt, daß diese drei Mächte ihrem Wesen nach nur eine einzige Macht sind, daß sich aber die ursprünglich eine Macht in eine dreifache getheilt hat und theilen mußte, um ihrer selbst mächtig zu werden.

Hienach wird man wohl nicht mehr behaupten können, daß sich die Einheit der Macht und die Dreiheit von Mächten in dem Begriffe des Willens nicht zusammendenken lassen. Man wird aber vielleicht noch eine Erklärung darüber verlangen, wie die ursprünglich eine Macht dazu kommt, sich zu theilen, und wie sie dann durch die Theilung eine dreifache wird. Dadurch, wird man sagen, daß das Zusammendenken der Einheit und Dreiheit im Begriffe des Willens an einen Uebergang geknüpft und die Macht nur in einer Beziehung als eine einfache und in einer anderen Beziehung als eine dreifache bestimmt wurde, ist zwar der Widerspruch, welcher sonst dem Denken bei der Verbindung der Einheit und Dreiheit in einem und demselben Begriffe zugemuthet würde, vermieden. Damit begreift man indessen nur die Möglichkeit, daß die ursprünglich eine Macht im Willen sich theilt und daß sie nach der Theilung eine dreifache wird. Wie aber die Theilung geschieht und warum durch sie die einfache Macht gerade eine dreifache und nicht etwa eine zweifache oder vierfache wird, ist damit noch nicht erklärt. Der Mangel einer solchen Erklärung kann auch nicht durch die Selbstbeobachtung unseres Willens in der inneren Anschauung ersetzt werden. Denn wenn wir auch hier in unserem Willen eine dreifache Thätigkeit unterscheiden können, so folgt auch daraus doch nur, daß sich die ursprünglich eine Macht in eine dreifache getheilt hat. Wie diese Theilung vor sich ging, ersehen wir daraus nicht. Dieser Vorgang entzieht sich unserer inneren Anschauung und bleibt für uns ein unbegreifliches Geheimniß. — Was werden wir auf diesen Einwand erwiedern?

Wer ihn erhebt, der beweist damit eben, daß er unsere bis-

9) Im § 39 haben wir diese Mächte als Thätigkeiten (+ Th, — Th, ± Th) bezeichnet, welche sich in unserem Denken unterscheiden lassen. Das Denken ist aber eben seinem Wesen nach nichts anderes als Wollen (§ 40).

herige Erörterung noch nicht gehörig verstanden hat. — Die höchsten Begriffsbestimmungen haben das Eigenthümliche, daß sie, während alles Andere durch sie erklärt wird, für sich keiner Erklärung mehr bedürfen, sondern sich selbst erklären. Um sie aber als an sich klare zu erkennen, muß man freilich vorher sein Denkvermögen soweit ausgebildet haben, daß man im Stande ist, sie nur einmal wirklich zu denken. Der große Vorzug des menschlichen Geistes besteht darin, daß er selbst die Natur des unbedingt Seyenden in sich trägt und die Fähigkeit besitzt, sich durch Reflexion die Bestimmungen dieser Natur zur inneren Anschauung zu erheben. In der Reflexion durchleuchtet der Geist sich selbst, und nichts von dem, was zu seinem Wesen gehört, vermag sich dann seiner inneren Anschauung zu entziehen. Um aber hier klar zu sehen, muß man es vor Allem zum reinen Denken gebracht haben. Wer mit erblindetem Geistesauge nur dasjenige zu denken vermag, was er mit den körperlichen Augen äußerlich anzuschauen im Stande ist, der wird in der Dunkelheit seines Innern allerdings nichts mehr unterscheiden können. Hört er von zwei Mächten, welche einander beschränken, so kann er sich diese nicht anders, als räumlich in entgegengesetzter Richtung auf einander wirkend vorstellen, und hört er von einer dritten Macht, welche die beiden anderen mit einander verbindet, so kann er auch diese nur wieder im Raume und äußerlich zu denselben hinzukommend sich denken. Hört er endlich von einer inneren und wesentlichen Einheit aller drei Mächte, so findet er kein Mittel mehr, sich eine solche Einheit zu versinnlichen, und findet sie daher undenkbar.

Wir glauben jedoch den Leser durch den bisherigen Gang unserer Analytik, wenn er demselben aufmerksam gefolgt ist, zu jener Entwicklung des Denkens hingeführt zu haben, bei welcher es ihm nicht mehr schwer werden wird, den Begriff des unbedingt Seyenden als Willen mit Hinweglassung aller sinnlichen und versinnlichenden Vorstellungen im reinen Denken allein festzuhalten. Im reinen Denken gibt es für uns gar nichts Einfacheres und Klareres, als den Begriff des freien Willens. Alles Uebrige ist eigentlich nichts für sich, sondern alles, was es ist, nur in Beziehung auf Anderes, und das Denken hat viele Mühe, es in allen seinen Beziehungen zu verfolgen. Der freie Wille dagegen ist das, was er ist, für sich allein. Das reine Denken kann sich daher bei seiner Betrachtung auf ihn allein beschränken, und fin-

det dann, daß zur Bestimmung seines Wesens die einfachsten Begriffe genügen.

Wille und Wollen sind dem Wesen nach Eins. Der Wille ist ruhendes, in sich selbst verbleibendes Wollen, das Wollen in Bewegung gesetzter, von sich aus gehender Wille.

Betrachten wir zuerst den Willen im reinen Wollen, so ist dieses einfache, freie, sich selbst bestimmende Macht. Diese Macht kann sich bewegen, wenn sie will, in ihrer Bewegung fortgehen, soweit sie will, und dieselbe zurückhalten, wann sie will. Weder der Anfang, noch die Fortsetzung, noch das Ende der Bewegung bedarf hier der Erklärung. Einer Erklärung bedarf überhaupt nur dasjenige, was einen Grund außer sich hat. Was seinen Grund in sich selbst hat, das erklärt sich eben damit auch selbst. Nur bei einer nothwendigen Bewegung entsteht die Frage nach der beginnenden, fortwirkenden und zielsetzenden Ursache. Bei der freien Bewegung hätte diese Frage keinen Sinn.

Das reine Wollen oder der in Fluß gekommene und nur sich fortbewegende Wille hat jedoch kein Seyn, sondern ist bloße Macht. Erst dann, wenn die Bewegung stille steht, das Wollen sich anhält und durch dieses Anhalten sich in sich selbst befestigt, gelangt es zum Seyn und wird Wille.

Betrachten wir nun das sich selbst anhaltende und als Wille in sich ruhende Wollen, so ist in ihm die Macht des Wollens nicht erloschen. Der Wille will noch immer, und kann gar nie aufaufhören, zu wollen. Er will sich selbst. Auch jetzt zeigt sich die Macht des Wollens noch in ihm als eine solche, welche von sich gehen könnte, wenn sie nicht vom Wollen selbst zurückgehalten würde. Sie ist nun ebensowohl eine zum Fortfließen bereite und vorwärts drängende wie eine den Abfluß zurückhaltende und überdieß noch eine durch die Vereinigung des Vorwärtsdrängens und Zurückhaltens ihrer selbst sich befestigende, mithin eine dreifache. Obwohl als Macht im Wollen einfach, hat sie sich demnach bei der Hervorbringung des Seyns im Willen in drei Mächte getheilt, welche sich durch die Art ihres Wirkens von einander unterscheiden, und diese Theilung erklärt sich uns bei der Selbstbeobachtung unseres Willens ganz von selbst aus der Freiheit der Bewegung, mit der die Macht des Wollens in das Seyn übergeht.

Der Begriff des „Willens", welchen wir aus dem unbedingt Seyenden entwickelt haben, unterscheidet sich übrigens wesentlich von dem Begriffe des menschlichen Willens. In ihm sind

nemlich Seyn und Macht in der Art unter sich verbunden, daß sie wechselseitig sich einander bedingen und in einander übergehen. Im menschlichen Willen dagegen ist zwar das Seyn durch die Macht, nicht aber umgekehrt die Macht durch das Seyn bedingt. Das eigene Seyn entspringt zwar aus unserem Vermögen, nicht aber unser Vermögen aus unserem eigenen Seyn, sondern, wie wir im § 66 nachgewiesen haben, aus dem unbedingten Seyn. — Um die Einheit von Macht und Seyn im unbedingt Seyenden vollständig auszudrücken, genügt also das Wort „Wille" für sich allein noch nicht, sondern es bedarf noch eines unterscheidenden Beisatzes. „Willen des unbedingt Seyenden" dürfen wir sie nicht nennen; denn damit würden wir den Fehler begehen, dasjenige, was wir bezeichnen wollen, selbst wieder in die Bezeichnung aufzunehmen. Durch welchen Beisatz werden wir also nun den entsprechenden Ausdruck für jenen Begriff gewinnen, welcher die höchste Spitze aller unserer bisherigen Begriffe bilden soll? —

Im Prinzip ist das unbedingt Seyende als das in allem Seyenden Seyende, d. h. als Dasjenige gefordert, dem alles Seyn unterworfen ist, — also (nach § 73) als Gott. Die volle Erkenntniß des unbedingt Seyenden in seiner Gottheit eröffnet sich uns zwar erst am Ende der synthetischen Philosophie. Aber schon das Prinzip enthält in seiner Form als Postulat wenigstens ein Verlangen nach dieser Erkenntniß, und darin allein schon liegt eine Erhebung der menschlichen Vernunft zum unbedingt Seyenden, wodurch sie dasselbe als Gott anerkennt. — Wir können daher die Einheit von Seyn und Macht im unbedingt Seyenden, „göttlichen Willen" nennen.

Dieser Begriff ist der letzte, mit dem die Analytik schließt. Mit ihm hat die Synthetik zu beginnen.

Verbesserungen

I. zum ersten Bande:

Seite 6 Note 15 Zeile 3 lies: ἦν statt ἦ.
Ebend. Zeile 4 lies: (θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη.)
S. 31 N. 6 Z. 18 lies: ὅτι statt ὃτι.
S. 69 Z. 25 lies: das Glauben.
S. 72 N. 14 Z. 5 lies: ὧς statt ὡς.
S. 124 Z. 19 lies: theilten statt theilen.
S. 129 Z. 1 v. u. lies: zu dem statt zum.
S. 139 § 20 Z. 6 lies: derselben statt desselben.
S. 221 Z. 25 lies: bei jeder solchen Anschauung die Vorstellung nichts als Wirkung enthalten kann, wovon nicht die Ursache im Objekte enthalten ist,
S. 222 Z. 8 lies: hervorbringen statt hervorbringt.
S. 228 Z. 11 lies τοῦ τί statt τοῦτί.
S. 248 N. 7 lies: 227 statt 226.
S. 267 Z. 1 lies: hat statt begreift.
S. 284 Z. 15 lies: überhimmlischem statt himmlischem.
S. 285 N. 2 Z. 16 lies: Moses statt Moofes.
S. 382 N. 33 Z. 3 lies: christlichen statt christliche.
S. 402 N. 9 Z. 4 lies: potentia statt potentiam.
S. 441 N. 12 Z. 8 lies: demonstration statt demonstratio.
S. 449 Z. 21 lies: Jener statt jener.

II. zum zweiten Bande:

S. 38 Z. 1 lies: der statt den.
S. 45 Z. 21 lies: bestimmbaren statt bestimmenden.
S. 56 Z. 6 v. u. lies: könne statt können.
S. 70 Z. 10 lies: Elemente genannt.
S. 76 Z. 2. v. u. lies: desselben statt derselben.
S. 88 Z. 5 lies: principia.
S. 89 N. 5 Z. 23 ist das Comma nach habere zu streichen.

Verbesserungen

I. zum ersten Bande.

Seite 8 Note 18 Zeile 3 lies: [illegible] statt [illegible]
Ebend. Zeile 4 lies: [illegible]
S. 61 N. 4 Z. 18 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 98 Z. 40 lies: [illegible] Glauben [illegible]
S. 99 N. 11 Z. 5 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 184 Z. 10 lies: theoria statt [illegible]
S. 189 Z. 1 v. u. lies: zu dem statt [illegible]
S. 196 N. 90 Z. 8 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 221 Z. 26 lies: bei einer solchen Anordnung der Darstellung als [illegible] Wahrheit enthalten seien, warum nicht die Ursache im Objekte enthalten sei.
S. 233 Z. 8 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 242 Z. 11 lies [illegible] statt [illegible]
S. 249 N. 7 lies: 237 statt 226.
S. [illegible] Z. 1 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 304 Z. 15 lies: Überschwenglichen statt [illegible]
S. 385 N. 9 Z. 10 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 392 N. 45 Z. 3 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 409 N. 9 Z. 2 lies: potentia statt potentiae.
S. 443 N. 12 Z. 4 lies: demonstratio statt demonstratio.
S. 469 Z. 21 lies: [illegible] statt [illegible]

II. zum zweyten Bande.

S. 38 Z. 1 lies: der statt den.
S. 46 Z. 21 lies: [illegible] statt [illegible]
S. 58 Z. 6 v. u. lies: [illegible] statt [illegible]
S. 70 Z. 10 lies: [illegible]
S. 76 Z. 8 v. u. lies: [illegible] statt [illegible]
S. 86 Z. 5 lies: principia.
S. 99 N. 5 Z. 23 ist das Komma nach [illegible] zu [illegible]

In gleichem Verlage ist erschienen:

Lehrbuch der Philosophie.

Von

Dr. Albert Stöckl,

ord. Professor der Philosophie an der Akademie Münster.

gr. 8°. 55 Bogen. Preis 5 fl. 15 kr. rh. — 3 Thlr.

Obiges Lehrbuch enthält einen vollständigen „Cursus philosophiae", indem es „Einleitung in die Philosophie", „empirische Psychologie", „Logik", „Erkenntnißlehre", „Metaphysik", „Ethik" und „Rechtsphilosophie" umfaßt. Von vielen Seiten angeregt hat sich der Verfasser entschlossen, dieses „Lehrbuch der Philosophie" erscheinen zu lassen, um einerseits den Studirenden der Philosophie eine Grundlage für ihre philosophischen Studien in die Hand zu geben, und um andererseits auch allen Jenen, welche sich für die Philosophie interessiren, ein Hilfsmittel zum Selbststudium zu bieten. Das Lehrbuch nimmt entschieden den **katholischen Standpunkt** ein, und seine Tendenz geht dahin, die alterprobten Principien der Philosophie mit den sicheren Resultaten der neueren Forschungen zu verbinden und zu vereinbaren. Die „Geschichte der Philosophie", weil nicht in das System der Philosophie gehörend, hat der Verfasser nicht in den Cursus mit aufgenommen, wird aber, wie er uns versichert, seiner Zeit, ein eigenes „Handbuch der Geschichte der Philosophie" erscheinen lassen, welches dann, an das „Lehrbuch" sich anschließend, die Ergänzung des Ganzen bilden wird.

A. Niedermayer schreibt im 3. Heft seiner Zeitschrift „**Die katholische Bewegung**" darüber:

„In diesem vortrefflichen Werke sind alle Zweige der Philosophie mit Ausnahme der Geschichte derselben behandelt. Das Lehrbuch soll nicht allein den Studirenden der Philosophie eine Grundlage für ihre Studien in die Hand geben, sondern auch allen Denjenigen, welche mit dem Studium der Philosophie sich zu beschäftigen wünschen, ein Hilfsmittel zum Selbststudium bieten. „Philosophie ist aber nun einmal ein Stück täglich Brod für uns; auch Diejenigen, welche gar vornehm auf das Speculiren herunterzusehen sich geberden, können speculative Begriffe nicht entbehren. Der Jurist, der Mediciner, der Theologe kann nicht arbeiten ohne ächte, oder, wenn's nicht anders ist, scheinbare philosophische Bildung." Wir hatten bisher kein derartiges Lehrbuch in Deutschland, das man so unbedingt hätte empfehlen können. So vollständig und umfassend, sagt Haffner, (Katholik 1868. Heft VIII.) ist die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen in Deutschland bis jetzt nicht dargelegt worden; so gründlich und klar wurden die Principien der alten, mit dem christlichen Bewußtsein verwachsenen und von dem katholischen Denken unzertrennlichen Philosophie in unserer deutschen Literatur noch nicht entwickelt; ein solches fertiges und abgeschlossenes Lehrbuch ist eine literarische Macht, deren Wirkung, wir zweifeln nicht daran, in wenigen Jahren sich in erfreulichster Weise zeigen wird. Daß nur dieß neue Lehrbuch auch die weiteste Verbreitung finden möchte, nicht bloß bei denen, die noch in den Hörsälen sitzen, sondern bei dem ganzen deutschen Klerus, der vor Allem berufen ist, der Träger einer soliden Bildung zu sein. Die Lehrbücher, deren man sich bisher beim Studium der Philosophie bedienen konnte, waren, wie der Uebersetzer von Balmes' „Lehrbuch der Elemente der Philosophie" bemerkt, alle mehr oder minder local, sind im Dunkel der Verborgenheit geblieben und fast nur Denen bekannt geworden, die das Glück oder Unglück hatten, ihre Studien nach ihnen einrichten zu müssen; und gewiß ist es, daß viele schon ihrer Form wegen, die regelmäßig eine barbarisch lateinische war und wenig Anknüpfungspunkte an das frische gegenwärtige Leben darbot, auch nur einen geringen und matten Eindruck in den Schülern zurücklassen konnten. Bei Stöckl aber ist die Sprache durchaus klar und einfach, zugleich streng wissenschaftlich; mit Leichtigkeit wird die große Mannigfaltigkeit des Stoffes beherrscht. Das Buch ist jedem allgemein Gebildeten zugänglich und sei hiermit auf's Wärmste empfohlen."

Rosenkrantz, Wilhelm Martin Joachim,

Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters
Bd.: 2

München 1866